

THE.WHAT?

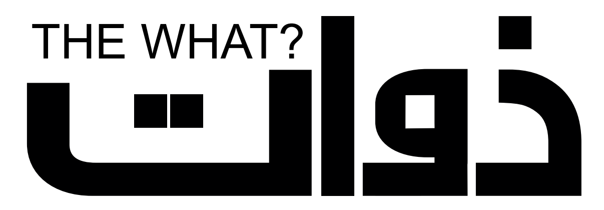
ذوات

المعرفة الدينية وسؤال القيم

مجلة . ثقافية . نصف شهرية

العدد ١٤. ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية
تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ١٤ - ٢٠١٥



مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة
هذا العدد

تواترت في السنوات الأخيرة الكثير من الأسئلة حول الشأن الديني، وقدمت شروحات تلو الأخرى، منها من ظل محصورا في إطار رؤية تقليدية، أو ما ينعت بـ «النظرة الفولكلورية للدين»، ومنها من حاول تقديم المعرفة بشكل حداثي تنويري، استجابة لمتطلبات العصر، إيماناً بكون المعرفة الدينية ليست ثابتة، بل متحركة، ومن الضروري أن تتفاعل مع متغيرات العصر، وتحاول الإجابة عن أسئلة مقلقة تتعلق بعلاقة الدين بالحداثة، والعلم، والتنمية، والإنسان في كل عصر وزمان.

وفي حقل المعرفة الدينية اليوم، بتنا نلاحظ نوعا من التجاوز لبعض الطروحات الدوغمائية من مجموعة من الأطراف سواء كانت يمينية أو يسارية، وذلك لصالح ما هو معرفي، وسعيا لترسيخ قيم جديدة تنهل من العلم والمعرفة، وليس من الترهيب والقبول بالأمور كما هي من دون أي نقاش، أو حتى طرح مجرد سؤال، كما أن الدراسات القرآنية اليوم باتت تتسع، وتفتح آفاقا جديدة للدرس والتأويل، ولخلق مدارس جديدة في دراسة القرآن، في العديد من بلدان العالم العربي الإسلامي.

إن الدين بقيمه ومعارفه المتنوعة، ليس صندوقاً مغلقاً، وإنما هو فضاء مفتوح، معارفه مفتوحة أمام الإنسانية جمعاء، ينهل منها الدارس والمتبحر في علومه، الذي يسعى إلى أن يستجيب الدين مع متطلبات وحاجيات العصر ومتغيراته، وهذا بالفعل ما قام به نخبة من المفكرية والباحثين العرب، على رأسهم نصر حامد أبو زيد، محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، وطه عبد الرحمان، وعبد الوهاب المؤدب، الذين أسهموا في بلورة مشروع إصلاحي للأمة العربية الإسلامية.

إن قيم الدين ومعارفه الأساسية، هي منظومة متفاعلة مع قضايا الواقع والعصر، ولهذا فهي بحاجة إلى التجديد والتطوير بهدف إنضاج الرؤى والمعارف الدينية، وفتح الباب أمام العقل العربي، لتحقيق الوعي بضرورة التساؤل، وفتح بدايات جديدة في جغرافية الفكر الإسلامي، ولهذه الغاية جاء هذا الملف، المعنون بـ «المعرفة الدينية وسؤال القيم»، في العدد الرابع عشر من مجلة «ذوات» الثقافية الإلكترونية نصف الشهرية، والصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، والذي أعده الباحث المغربي في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الله إدالكوس ليسلط الضوء على هذه الإشكالية من زوايا مختلفة.

ويشارك في ملف هذا العدد كل من الباحث والكاتب السوري نبيل علي صالح بدراسة موسومة بـ «معاني الدين والحياة الحديثة.. سؤال القيم والمعنى والهوية»، والباحث المغربي محمد همام بدراسة حول «البحث عن المعنى الديني جدل السلوك والتأويل»، و الباحثة التونسية إيمان المخينيني بدراسة بعنوان «الانتماء العقديّ والفعل السّياسيّ في الطّرح الكلاميّ الجديد»، والباحث المصري محمود كيشانه بدراسة بعنوان «التدين الشعبي... والتدهور الحضاري»، ثم دراسة للباحث المغربي عبد الله هداري بعنوان «الله والإنسان والعالم: فرضيات في إنتاج المعنى»؛ فيما جاء حوار الملف مع الباحث الجزائري حاج أوحمنة الدواق، متناولاً سؤال المعنى الديني في السياق الحداثي، وإلى أي حد استطاعت الحداثة بمنطلقاتها المرجعية أن تعيد للإنسان كينونته.

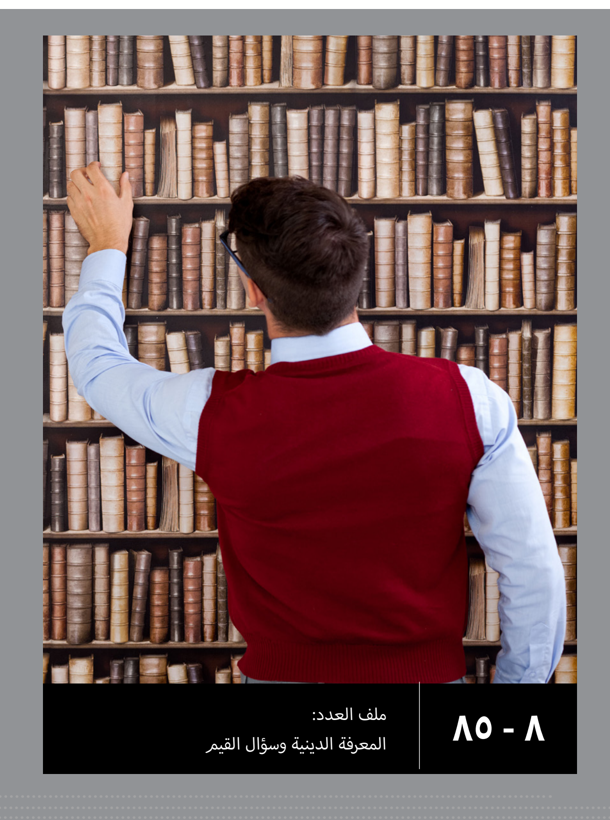
ويتضمن باب «رأي ذوات» مقالاً للأكاديمي المغربي يحيى بن الوليد بعنوان «عبد الله العروي والنقد الثقافي؟»، ومقالاً ثانيا لأستاذة الفلسفة المصرية سامية صادق سليمان بعنوان «الفساد الأخلاقي وانهيار الحضارات»، والثالث للباحث التونسي عبد الدائم السلامي بعنوان «لا تتبعوا ملة النقاد»؛ ويشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للكاتب والمبدع الأردني مفلح العدوان، بعنوان «حوار الأسطورة.. وحدة الإنسانية»، والثاني للكاتب والشاعر العراقي عواد ناصر يقدم فيه «إعادة قراءة التراث الإسلامي مفتاحا للحداثة».

ويقدم باب «حوار ذوات» الترجمة العربية لحوار مع الفيلسوف الفرنسي هنري بينا، أجرته روزا موساوي، وترجمه الباحث المغربي عبد الرحيم نور الدين. ويقدم الباحث المغربي عبد الخالق التريدي مقالا بعنوان «المؤسسات التعليمية آلية لإعادة الإنتاج الاجتماعي» في باب «تربية وتعليم».

أما باب «سؤال ذوات»، فيقربنا فيه الزميل الإعلامي التونسي عيسى جابلي من آراء الباحثين العرب حول سؤال الوحدة العربية، وذلك من خلال استقراء آراء ستة باحثين عرب؛ ويقدم الباحث المغربي غسان الكشوري قراءة في كتاب «الخيال السياسي للإسلاميين؛ ما قبل الدولة وما بعدها»، للدكتورة هبة عزت رؤوف وذلك في باب «كتب»، والذي يتضمن أيضاً تقديماً لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، إضافة إلى لغة الأرقام التي تقدم أرقاما جديدة عن العنف الجنسي المتصل بالنزاعات في العالم العربي.

سعيدة شريف

في الداخل ...



ملف العدد:
المعرفة الدينية وسؤال القيم
٨ - ٨٥

ملف العدد:

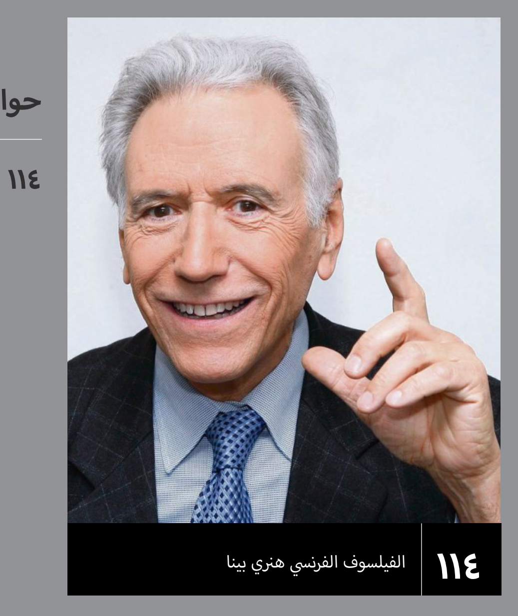
المعرفة الدينية وسؤال القيم

ثقافة وفنون:



٩٦ حوار الأسطورة.. وحدة الإنسانية

THE WHAT? ذوات



١١٤ الفيلسوف الفرنسي هنري بينا



١٢٢ الوحدة العربية : إمكان أم استحالة؟



١٢٨ المؤسّسات التعليمية آلية لإعادة الإنتاج الاجتماعي

في كل عدد:







ملف العدد:

المعرفة الدينية وسؤال القيم





إعداد: عبد الله إدالكوس

باحث مغربي في الفكر
الإسلامي المعاصر





سؤال المعنى والقيم والمعرفة الدينية

إن المعرفة الدينية اليوم أو الشأن الديني بصفة عامة، لم يعد مستساغا أن يقدم بالصور التقليدانية، أو الفولكلورية المعهودة؛ فالمعرفة الدينية تسير اليوم في اتجاه تقديم مقترحات لثورات نقدية داخلية لا تزال في بداياتها، إلى جانب تقديمها لأسئلة مقلقة ستخلق بالفعل جدلا حقيقيا مع: الحداثة، مع العالم، مع الإنسان، والعلم والمناهج الإنسانية المعاصرة...إلخ.

داخل حقل المعرفة الدينية اليوم، بدأنا نتجاوز الطروح الدوغمائية من كلا الطرفين يمينية ويسارية، لصالح المعرفي، ولصالح صلاح الإنسان في معاشه ومعاده بلغة الأصوليين، لقد بدأت أسئلة الهرمينوطيقا اليوم تطرح في علاقاتها بالنص القرآني، وباتت الدراسات القرآنية تتوسع يوما بعد آخر، كما أن التشكلات أو المدارس الفكرية الأولى، بدأت تنسحب لصالح بنى ومدارس فكرية جديدة، أصبحنا نتلمس ولادات أولية لها في العديد من بلدان العالم العربي/ الإسلامي، وهي في الأساس تيارات تتحرك في أعماق بحر المعرفة والجدل الديني، تحتاج لمن يسلط الضوء عليها لمعرفة كيفيات وطرائق التفكير لديها وآليات تحليلها، وتناولها للمجال الديني، خصوصا في علاقته بسؤال القيم والمعنى، وإن كان موضوعا ليس بالتليد، لكنه لم يتوقف عن إثارة الجديد والأسئلة التي لازالت تنتظر إجابات متعددة وحقيقية، هذا إلى جانب علاقات المعطى الديني اليوم بالتنمية



التي يطمح فيها الفرد، كما المؤسسات الرسمية والمدنية على اختلافها، وكيف يمكن تصور هذه العلاقة؟، وما الذي يمكن للدين بالفعل أن يقدمه في هذا المجال؟، بعيدا عن كل التوظيفات الاضطرارية والخالية من كل خلفية معرفية ودراية موضوعية بآليات الاشتغال وآليات الاقتراح التنظيري داخل حقل المعرفة الدينية.

إذا كان في مُكْنِنَا تعريف المجتمع بأنه فضاءٌ للعلاقات المختلفة الناظمة لمجموعةٍ بشرية، ومنها علاقات القرابة، والتضامن، والدفاع الذاتي، وتقسيم العمل، وقواعد السلوك، وهي- بالجملة- ما يميّز المجتمع الإنساني عن الجماعة الطبيعية (الحيوانية)، فإنّ هذه العلاقات ليست شيئًا آخر غير القيم الحاكمة؛ ذلك أن القيم هي مجموع الأخلاق العامّة التي تنتظم سلوك أيةِ مجموعةٍ بشرية، وتضع له الضوابط الحاكمة، والمضمون الجمْعي الذي تتأسّس به علاقاتُ التبادل الاجتماعي للأفكار، والمعايير، والحساسيات، والأذواق...، بما هي عناصر ومشتَرَكاتٍ جامعة. والعلاقاتُ هذه هي ما يكوّن - في محصلتها العامة - النظام الاجتماعي[1].

أفضت التحولات السوسيو ثقافية التي أفرزتها الحداثة ومتعلقاتها إلى نوع من الفوضى المعنوية التي تركت الإنسان دون إرشاد من الوحي أو من العقل، وترتب عنه قبول الرأي الذي يقول بالأوضاع النسبية، والذي يرى أن تقدير القيم والمعايير الخلقية أمور تتعلق كلية بالذوق أو بالمفاضلة التي لا تقوم على أساس، وأنه لا يمكن في هذا الميدان أن يصدر حكم واحد موضوعي ثابت، ولكن ما دام الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون قيم أو معايير؛ فإن هذه النسبية تجعله فريسة سهلة

١- بلقزيز عبد الإله، «مجلة التفاهم» العدد الثالث والأربعون، السنة الثانية عشرة ٢٠١٤/١٤٣٥

لطرائق التقويم التي لا تستند إلى العقل، وعندئذ يرتد الإنسان إلى مكانة تغلبت عليها من قبل الثقافة الإغريقية، والمسيحية، والنهضة الأوربية، وعصر النور في القرن الثامن عشر، عندئذ يستمد الإنسان معاييره وقيمه من مطالب الدولة، ومن الحماسة لما عند الزعماء والأقوياء من صفات سحرية ومن الآلات القوية والنجاح المادي.

فهل نترك الأمر عند هذا الحد؟ هل نرضى بالخيار بين أمرين: إما الدين، وإما نسبية الأمور؟ هل نقبل بتنازل العقل في ما يمس الأخلاق؟ هل علينا أن نعتقد أن الخيار بين الحرية والعبودية، بين الحب والكراهية، بين الحق والباطل، بين النزاهة والانتهازية، بين الحياة والموت، ليس إلا نتيجة للمفاضلة الذاتية في كثير من الأمور؟[٢]

يقتضي الاعتراف بالكينونة المركبة للكائن البشري ضرورة استحضار الدين الذي لا مندوحة عنه في تحقيق الرؤية المطمئنة، واستعادة المعنى الموؤود

هي تساؤلات إذن، تتجاوز البعد المعرفي الصرف لتفرض نفسها على ما هو أعمق من ذلك بكثير، ولسنا نبالغ إن اعتبرناها إحراجات تقف أمام إنسان اليوم في أبعاده الأنطولوجية، وما انتهى إليه الوجود البشري اليوم بعد تلكم الوثبات الحضارية التي مر منها عبر التاريخ الغربي الذي يراد له أن يكون تاريخا كونيا مع هذا النمط الثقافي الكاسح باسم العولمة.

إذن يقتضي الاعتراف بالكينونة المركبة للكائن البشري ضرورة استحضار الدين من حيث هو العنصر الأساسي، الذي لا مندوحة عنه في تحقيق الرؤية المطمئنة واستعادة المعنى الموؤود، وإعادة الاعتبار للإنسان في سلم الوجود والتسييد له، بما يتوافق مع الرؤية الغائية الاستخلافية، فحاجة الإنسان إلى الدين تنبثق من أعماقه ولا يمكن إلغاؤها»، وحتى لو اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناقض الدين وما يتصل به، فإنها سرعان ما تضمحل وتعاود الظواهر الدينية حضورها الأبدي من جديد، وربما بفاعلية وضراوة. ففي القرن التاسع عشر، تحدث فيورباخ وماركس ونيتشه... وغيرهم، عن غياب الإله، أو «موت الله» بتعبير نيتشه، غير أن الله انتقم لنفسه، فعاد الإيمان به يتسع بمرور الأيام، وتحقق ما قاله أندريه مالرو: (إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحيا أو دينيا، أو إنه لن يكون)، صحيح أنه قد مات نمط التصور القروسطي للإله، وتشكلت صورة بديلة عنه. أما الله تعالى، فإنه حي لا يموت، وهو ظاهر ما غاب قط، وإن كانت أنحاء تصورات الإنسان عنه تموت وتغيب لتحل بدلا عنها تصورات أخرى[٣].

أفضت التحولات السوسيو ثقافية التي أفرزتها الحداثة ومتعلقاتها إلى نوع من الفوضى المعنوية التي تركت الإنسان دون إرشاد من الوحي أو من العقل

هذه العودة إلى التصورات الدينية بقدر ما تعبر عن ذلك التفلت لكينونة الإنسان من كل أنماط الاختزال، الذي مورست عليه باسم العلم تارة، أو باسم العقل والعقلانية تارة أخرى، هي تعبير في الآن ذاته عن الوجه الآخر للأزمة؛ ففي عالمنا الإسلامي، حيث تتبدى الرجعة إلى الدين معتمدة دينا ساكنا – بتعبير الباحثة نورة بوحناش- تتطور حركته تطورا أيديولوجيا، مع تجاوز

٢- كوخ أدريين، «آراء فلسفية في أزمة العصر»، ترجمة محمود محمود، المكتبة الإنجيلية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٣، ١٨٤
٣- نفسه، ص ١٥٨





حال النهوض الأخلاقي الذي يعد روح هذا الدين. من هذا الباب، تمثل العودة إلى الدين في العالم الإسلامي، بوصفه الأيديولوجي، صورة من صور الأزمة الأخلاقية التي يحياها الإنسان الحديث والإنسانية المحايثة له، بما أن هذا العود حالة دفاعية وليس حالة بنائية للإنسان[٤].

إن تنامي خطاب «جاهلية القرن العشرين»، وما يختزنه من مقولات التكفير والولاء والبراء ودار الحرب والردة... إلخ، دون أدنى ممارسة معرفية تقارب هذه المفاهيم في سياقها التاريخي، أفضى إلى هلاك الأمة وتقهقرها، كما أفضى إلى موت القيم الإنسانية النبيلة التي شكلت جوهر الرسالات الدينية، ورسالة الإسلام على الخصوص، فهل من حل لهذه المعضلة؟

إن تنامي خطاب «جاهلية القرن العشرين» وما يختزنه من مقولات التكفير والولاء والبراء ودار الحرب والردة... إلخ، أفضى إلى هلاك الأمة وتقهقرها

هي إذن، استشكالات تطرح نفسها اليوم بشكل أكثر حدة مما كان عليه الوضع العربي في العقود الماضية، ولسنا ندعي الإلمام بتفاصيل الأزمة، بله أن نكون ممن يقترح حلولا جاهزة، إنما نروم ملامسة المسألة في جوانب محدودة، علها تفتح الباب أمام العقل العربي، لتحقيق الوعي بضرورة التساؤل وفتح بدايات جديدة في جغرافية الفكر الإسلامي.

لذلك، اقترحنا أن يتضمن هذا الملف الذي خصصته مجلة «ذوات» لسؤال المعنى والقيم، محاور محددة تتناول الإشكالية من زوايا مختلفة، وحرصنا على مراعاة التنوع لإيماننا بالحرية وبالغنى الكامن في اختلاف المقاربات، لذلك سيجد القارئ نفسه أمام دراسات تتعدد من حيث التصور والرؤية وطريقة المعالجة.

٤- بوحناش نورة، «الأخلاق والرهانات الإنسانية»، م س، ص ص ١٠/٠٩

فقد جاء حوار الملف مع الباحث الجزائري حاج أوحمنة الدواق، ليتناول سؤال المعنى الديني في السياق الحداثي، وإلى أي حد استطاعت الحداثة بمنطلقاتها المرجعية أن تعيد للإنسان كينونته؟

أما الباحث المغربي عبد الله هداري، فقد جاءت دراسته المعنونة بـ«الله والإنسان والعالم: فرضيات في إنتاج المعنى» لتقارب سؤال المعنى من زاوية دلالية تستند الرؤية للعالم، كما يقدمها القرآن بأفق تأويلي.

وفي الجدل بين الخصوصة والكونية، جاءت دراسة الباحث المغربي محمد همام «البحث عن المعنى الديني جدل السلوك والتأويل» مقدمة مقاربة مقارنة بين علمين كبيرين؛ هما المفكر والإصلاحي التركي فتح الله كولن، والألماني شلاير ماخر ملامسة الأطروحة الأخلاقية، ودور الدين في إنتاج المعنى عند كل واحد منهما.

وقدمت الباحثة التونسية إيمان المخينيني دراسة بعنوان «الانتماء العقديّ والفعل السّياسيّ في الطّرح الكلاميّ الجديد»، لتعيد من خلالها طرح قضيّة العلاقة بين المشروع السّياسيّ الحديث والطّرح الإسلاميّ- التّشريعيّ في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة، كما صيغت في المدونة الكلامية الجديدة، وأفق التأويل والترشيد الـتي تقدمها هذه المدونة.

وفي نفس السياق التحليلي، يقدم الباحث السوري نبيل علي صالح مقاربة لسؤال القيم والمعنى في دراسته الموسومة بـ«معاني الدين والحياة الحديثة»، ملامسا في دراسته واقع الحال مع فكرة الدين ومعنى الدين وقيمة التدين والعلاقة بين الدين والحداثة، ومدى الإمكانية القائمة لولوج مجتمعاتنا (المتدينة بالإسلام) في ركب التطور الحضاري العلمي والتقني الكوني المتسارع.

أما الدراسة الأخيرة ضمن هذا الملف، فهي للباحث المصري محمود كيشانه وقد جاءت بعنوان «التدين الشعبي... والتدهور الحضاري» منطلقا من فرضية التميز بين الدين، وباحثا عن مظاهر التدين الشعبي الذي كان له أكبر الأثر في ما يشهده واقعنا العربي من تدهور حضاري، وتخلف في سباق الأمم نحو التقدم، إيمانًا بأن ما يعوق نهضتنا الآن، إنما هو نوع من التدين الكاذب الذي يقود الأمة إلى نوع من التواكل والخنوع.



بقلم: نبيل علي صالح

باحث وكاتب سوري



معاني الدين والحياة الحديثة ... سؤال القيم والمعنى والهوية

ربما لا توجد فكرة أو نظرية ما، كثر الجدال فيها، واستهلك النقاش حولها، وتضخمت الحوارات والأحاديث والتحليلات ووجهات النظر بشأنها كما هو واقع الحال مع فكرة الدين ومعنى الدين وقيمة التدين والعلاقة بين الدين والحداثة، ومدى الإمكانية القائمة لولوج مجتمعاتنا (المتدينة)* بالإسلام) في ركب التطور الحضاري العلمي والتقني الكوني المتسارع.

* مصطلح «التدين» المستخدم هنا مختلف ومتمايز عن مصطلح «الدين».. فالتدين عبارة عن سلوك فردي أو مجتمعي يستظل بحقل القيم الدينية، ويستلهم من الدين مرجعيته ومقاصده العليا.. إنه التمظهر الخارجي للدين.. وهو صورة مختلفة وغير مطابقة للدين.. هو –في وعينا ومجالنا التاريخي الإسلامي- حقل سلوكي بشري اصطنعه (وابتدعه) الفقهاء ورجالات الدين الإسلامي خلال فترات ومراحل زمنية خيضت فيها التجارب والسلوكيات التراكمية الممتدة في مجالنا الاجتماعي العربي والإسلامي.. بدليل هذا الحجم الكبير للاختلافات والتباينات «التدينية» القائمة بين فرق وملل ونحل الإسلام ذاته؛ أي ضخامة الهوامش التأويلية (التدينية) على حساب ضآلة حجم المركز (الديني) ذاته. أما الدين، فهو النص المقدس الباكر، كما أنزله الوحي الواقع خارج نطاق تجربة البشر، يحتل فيه الغيب موقع القلب والجوهر.. وعنه تتفرع نظم معرفية وعقائد وحقائق ونظريات لا تنتظم بمعايير تجارب البشر، بل بمعاييرها الخاصة الخارجة عن نطاق المحسوس والمحدود، تؤسس لعلاقة المخلوق بالخالق. إنه (أي الدين) حالة في الفكر والإحساس والممارسة تتلبّس الإنسان المتدين. وقد قال توماس هوبز عنه (عن الإنسان) بأنه كائن ديني. (راجع: هوبز، الليفياتان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، صادر عن دار الفارابي، لبنان/بيروت، طبعة عام ٢٠١١م).

طَبْعاً، يجب أن نعي منذ البداية أن مجتمعاتنا العربية الإسلامية تحتاج - بشكل ملح وضروري - إلى هذا الدخول الواعي والواثق في دورة الحضارة الحديثة حقوقياً ومعرفياً بالدرجة الأولى، وبالعنوان القيمي الحضاري الإسلامي ذاته (المنسجم ذاتاً والمتكيف موضوعاً)، نظراً لما يمكن (لهذا الاندراج والدخول العقلاني والهادئ) أن يقدمه لها من فرص النهوض الكبيرة لتنمية الإنسان والمجتمع، بعد علاج الذات المريضة، وترميم مواضع انكسارها وتخلفها، بما يفضي لاحقاً إلى استعادة الوظيفة الوجودية للفرد-الإنسان المسلم كذات حقوقية أولاً لها كيانها وقيمتها المركزية، ولاحقاً - وعلى مستوى الأمة ككل- لاستعادة دور مفتقد يتناسب مع مواردنا الهائلة المعطلة، وإمكانياتنا الكبيرة المبددة هنا وهناك، بعيداً عن الهامشية والعطالة والقيود السياسية والفكرية التي تكبلنا، وتعيق نمو أمتنا، وتدفعها دفعاً نحو العجز والاستقالة والانكفاء.. أو

تفجر في وسطها حركات العنف والتطرف الفكرية والسياسية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

وما لم نفعّل مقومات وعناصر هذا الدخول الحيوي والمصيري لوجودنا وحياة أبنائنا في الحاضر والمستقبل (والمتوافرة عندنا أصلاً كإمكانات وموارد روحية وبشرية معطلة[١])، سنبقى نلف وندور في حلقات مفرغة من التهليل للذات والماضي المجيد، بلا فعل أو وجود، نعيش عالة على الآخرين، نجتر ابتكاراتهم وتقنياتهم، وفي الوقت عينه نشتم أفكارهم، وندين فلسفاتهم، ونرجم ثقافتهم وحداثتهم، ونحملهم مسؤولية فشلنا وأزماتنا الوجودية المتلاحقة.

إن مجتمعاتنا العربية الإسلامية تحتاج إلى هذا الدخول الواعي والواثق في دورة الحضارة الحديثة حقوقياً ومعرفياً

في اعتقادي، لا يمكن لأي شيء أن يدخل في مناخ وجو جديد عليه ينشده، ما لم يتجهّز قبلاً، ويستعد ويتهيأ مسبقاً لهذا الدخول ذاتياً على مستوى التصورات الفكرية والمفاهيم القيمية الحاكمة المفترض تبيئتها وإعادة ضبط وبوصلة اتجاهاتها.. ونحن هنا بصدد البحث عن إمكانات وقدرات في صميم الفكر الديني الإسلامي لإعادة وصله - كرسالة دينية إنسانية - بالحياة الاجتماعية المعاصرة، كشرط مسبق للاندراج بالحداثة الكونية[٢]. وهذا يشكل أهم شروط الدخول لتحقيق الدور والحضور والفاعلية.

هنا تقع مسؤوليات كبيرة في اعتقادي على المثقفين والنخب العربية المفكرة (علماء ومثقفون عضويون بنيويون) في سبيل توضيح شبكة المفاهيم ورسم خارطة طريق الخروج العملي من الأزمة الطاحنة التي تعيشها المجتمعات. تلك النخب المتمسكة بالأجندة الثقافية الأيديولوجية، والأخرى المتمسكة بالنظرة السياسية والمنادية بقيم المدنية والحرية والديمقراطية والدخول في عصر الحضارة العلمية والتقنية.

لا خيار أمام المثقف، سوى أن يعمل على تعميم وترسيخ ثقافة إنسانية حية من صلب تقييمه النقدي التراثي

وفي ظل هذا الواقع، لا خيار أمام المثقف سوى أن يعمل على تعميم وترسيخ ثقافة إنسانية حية من صلب تقييمه النقدي التراثي، تقوم على فكر متفتح وعقل يعمل ويدرك مهمته ودوره في هذه الحياة، ويسعى إلى التعامل الواعي مع التحولات والتغيرات الجارية على قدم وساق في هذا العالم، ويطالب بالتنوير والتحديث الديني والاجتماعي والرؤية الحضارية الجديدة لكل المعايير والقيم التي عشنا عليها وعملنا في ضوئها، كما يدرك أهمية التلاقح الحضاري فيما بين الحضارات الأخرى والرؤية العقلانية السوية للآخر فكراً وإنساناً ومجتمعاً وحضارة.

١- نعم، هناك عطالة ذاتية في صميم الفكر الإسلامي المتكدس والمتراكم تاريخياً والناجم عن جمود العقل المسلم، ولكنه ليس هو فقط من يعيق التنمية والحداثة.. وليس هو ما يفسر تأخر بنيات مجتمعاتنا الحديثة، أو الطابع السوقي والآلي اللاإنساني للحداثة؛ وإنما الحداثة السالبة هي التي تفسر تعطيل الفكر الإسلامي، وانعدام فرص تجديده في الاتجاه الصحيح.

٢- تركيزنا هنا على أهمية الحداثة العقلية والتقنية التي بهرت الناس والعوالم والمجتمعات، لا يعني أننا نعيش عقدة هذه الحداثة، خاصة مع غياب حالة «التأسيس الفكري والأخلاقي القيمي» لها.. ولا يعني أن ننغمس فيها بصورة ميكانيكية آلية جامدة، أفرغت تلك الحداثة من مبادئها وقيمها الإنسانية المفترض أنها مقاصدها العليا، وقلّتصها إلى مجرد ربح نفعي، و«مكتسب تكنولوجي» على حساب الحريات الأخلاقية والمدنية والسياسية التي نسعى إلى تمثلها هنا في عالمنا العربي الإسلامي. أي السعي لتحرير هذا الفرد بدلاً من استمرارية عبوديته لأنماط وأشكال «حداثية» استلابية جديدة.

إن بداية الطريق تنطلق من وضع رؤية استراتيجية، لإقامة مجتمع المعرفة والوعي في البلدان العربية الإسلامية.. مجتمع الحريات.. حرية الرأي والتعبير والاعتقاد، وحرية التنظيم وضمانها كما أسلفنا القول.. أي مجتمع المواطنة والحكم الصالح وتنمية الموارد والتنمية الفردية، ونشر التعليم وتطويره، وتوطين العلم وبناء قدرات البحث العلمي، والتحول نحو نمط إنتاج المعرفة وتأسيس نموذج معرفي عربي إسلامي أصيل.

> لقد كان الإسلام هو مصدر الديناميكية التاريخية المؤسسة لمجمل القيم والمبادئ المحركة للإنسان المسلم عموماً، في كل المراحل التاريخية

ولهذا، يبقى السؤال في مجتمعاتنا الدينية قائماً حول هذه الإمكانات الفكرية والمعرفية المطلوب العمل على تجديدها، في داخل ثقافتنا الدينية التاريخية القديمة -المهيمنة على العباد والبلاد- يمكن أن تهيئ المجال لحدوث توافق ما أو انسجام معين ومحدد ومضبوط بين الدين (كهوية فكرية حضارية ثابتة وراسخة معيارية غير قابلة للتجديد، ورافضة لضرورات الزمان والمكان كما يعتقد صناعها ورموزها) وبين الواقع الاجتماعي والاقتصادي المتحرك والمتغير، القائم على معايير تجريبية مادية أساسها العقل والتجربة والشك والنسبية، بما يؤدي إلى إنتاج خطاب ثقافي تنويري منفتح ومتجدد قادر على رؤية الذات بمرآة الآخر المتقدم، وبحيث يقترح على الوعي العربي والإسلامي عموماً رؤية للعالم والمجتمع والثقافة مغايرة للرؤية الدينية التقليدية السائدة والراسخة..

الإسلام والتغيير النوعي والكيفي المنشود

وتزداد المسؤولية ضخامة مع معرفتنا بحالة العجز التاريخي الكبير والفاضح الذي تنوء تحت مجتمعاتنا في وعيها للذات وللآخر، وفي ممارستها لدورها الطبيعي في الحياة والعصر، ويظهر لنا أن هناك دوراً تعطيلياً تقوم به معظم المفاهيم والمعتقدات والقيم الدينية السائدة والمسيطرة على تلك المجتمعات الغارقة في تخلف فكري واجتماعي، يعاد اجتراره وإنتاجه على الدوام.. حيث إنه من المعروف - في هذا المجال- أن الفكر والمعرفة المختزنة في داخل كل فرد هي القاعدة والمحرك الأساسي لتصرفاته ومشاركته في صنع أحداث ووقائع حياته اليومية.. أي إن رؤية هذا الفرد وفلسفته في تسيير الوجود الخاص والعام هي المنطلق الجوهري لأي طموح أو رغبة لديه في بناء عالمه وتحقيق كماله الممكن له. ويمكننا أن نطلق على تلك الرؤية أو المعرفة بكل بساطة «فلسفة الإنسان».. وهي متكونة من خلاصة تجاربه وتراكم خبراته، وتجسد رؤيته المنطلقة من ذاتيته المعرفية المختلطة بما يحيط به من أحداث وتحولات شاركت في تكوين وانبثاق تلك الفلسفة التي اكتسبها من وجوده في هذه الحياة، لتسمو وتتطور في سلم الوجود عبر حواراته وتفاعلاته واتصاله بباقي المكونات الإنسانية في مجتمعه، ما قد يجعل هذا الفرد مدركاً للأحداث ومتفاعلاً معها سلباً أو إيجاباً. وهذا الكلام لا يعني عدم وجود بديهيات فكرية عقلية وتصورات أولية أعطت المسيرة البشرية الدفع الأكبر في تطورها وترقيها في الوجود.

لقد كان الإسلام - كحالة في الفكر والإحساس والممارسة، وكرؤية للكون والوجود والحياة، وكفلسفة كونية - هو مصدر الديناميكية التاريخية المؤسسة لمجمل القيم والمبادئ المحركة للإنسان المسلم عموماً في كل المراحل التاريخية التي قطعها هذا الدين منذ البواكير الأولى وحتى الآن.



وإذا كانت الغاية المقصودة في كل حراكنا المعرفي والعملي هي في تحقيق تنمية الفرد المسلم فكرياً ومعرفياً وعلمياً[٣]، ودفعه لخوض مغامرة البحث والإبداع العقلي لبناء الذات والحضور في عصره؛ أي في المشاركة الفاعلة في بناء واقعه وحاضره، وتأمين مستقبل أجياله الطالعة واللاحقة، فإن المدخل الطبيعي إلى ذلك، لا بد وأن يمر عبر دراسة القوى الذاتية الكامنة المحركة لهذا الفرد شبه الضائع حالياً -خصوصاً في ظل تطورات الحياة والوجود- بين واقعه النظري المفاهيمي (الإسلام كعقيدة وانتماء وهوية ثابتة مقولبة وجامدة على نصوص ومقدسات)، وبين واقعه العملي الخارجي المتغير والمتحول باستمرار.

وهذه القوى النظرية غير المنظورة هي مجموعة القيم والمبادئ الأساسية المحررة والمحفزة والدافعة لهذا الفرد للعمل والإنتاج والإبداع في كل حركة واقعه. وليس هناك من وسيلة لتحقيق ذلك إلا من خلال تعميق الحس النقدي، والتحاور الفكري مع النص والنظرية المؤسِسة.

٣-فقدان المجتمعات العربية الإسلامية للحريات الأساسية، وعدم إيجاد واكتشاف مواطن قدم معرفية دينية عملية لها في المجالات العملية الاجتماعية، كي تكون مقبولة داخلياً، ساهم وربما منع بقوة في إعاقة تطور ونمو تلك المجتمعات.. باعتبارها (أي الحريات العامة) مكوناً أساسياً وناظماً محورياً في مسألة التنمية البشرية التي نعني بها هنا حصراً (كما جاءت في تقارير التنمية العربية) عملية التوسع في حجم ونوع الحريات الحقيقية التي يجب أن تتوافر للمجتمعات العربية الإسلامية كقاعدة لنموها الاقتصادي والاجتماعي بما يفضي إلى بناء القدرات البشرية التي تمكن من التوصل إلى مستوى راق في الرفاه الإنساني، كالعيش حياة طويلة وصحية واكتساب المعرفة والحرية. وهذا يعني مركزية الحرية في التنمية الإنسانية، حتى إن بعض الكتابات النظرية تساوي بين التنمية والحرية. لأن العلاقة بين الحرية الفردية من جهة، وبين إنجاز السبل العملية الصحيحة للتنمية الاجتماعية من جهة ثانية، تتأثر بما يمكن للناس (وهم قاعدة وغاية أي نشاط أو جهد، باعتبارهم الثروة الحقيقية للأمم) أن يحققوه.. وهؤلاء لا شك يتأثرون بدورهم بالفرص الاقتصادية وبالحريات السياسية، وبالقوى المجتمعية وبطبيعة المناخات والشروط الممكنة والمتوافرة والميسرة لضمان صحة جيدة، وبالتعليم الأساسي، وبتشجيع المبادرات العملية وغرسها (حيث إن الحرية ليست فقط أساساً لتقييم أي عمل من حيث كونه ناجحاً أو فاشلاً، وإنما هي المحدد الرئيس والناظم المركزي لتلك المبادرات فردياً وجماعياً، فمنح الناس مزيداً من الحرية يعزز قدرتهم على تحسين خياراتهم، ويدعم مساعدتهم لأنفسهم وكذا في التأثير على العالم)..

بهذا الثمن، يمكن أن يستعيد المسلمون هوية سابقة كانت في لحظة تشكُّلها الأولى فكرة إيجابية وقيمة معطاءة ومحفزة للعمل والنشاط الحضاري، أو يجددوا هوية هرمت وفقدت بوصلتها ووعيها الذاتي والموضوعي، لعلهم يستطيعون التعرف من خلالها على آليات الحداثة، وأولويات الاندماج في العصر، وبالتالي الارتقاء بممارستها وتطبيقها والسيطرة عليها بالعمل والإنتاج؛ أي أن يكون لهم دور وأثر محقق من خلال إثبات فاعلية الحضور في المتن، وليس في الهامش المتجسد من خلال اجترار التقليد والتبعية للآخر، في استجلاب ونقل حداثته إلى داخل حدودنا الجغرافية من دون وعي معاييرها وبناها التحتية. ما يجعلنا نكيل لها التهم والشتائم من دون أن نعيها وندرس تطورها لدى الآخر، ليس لأنها سلبية بحد ذاتها، وإنما لأن ظروف تشكلها ومناخات نشوئها وعملها مختلفة عن ظروفنا وسياقاتنا الحضارية بصورة أو بأخرى.

الهوية الدينية والمعنى الديني العملي

ما نقصده من الهوية - بهذا المعنى- هو هويتان؛ هوية ذاتية تخص فكر وثقافة وانتماء الفرد إلى دائرة ثقافية تاريخية خاصة، وهي هنا الإسلام وقيمه ومفاهيمه وعقائده وثقافته، وهوية أخرى، هي هوية الفرد كمواطن أو ككائن «اجتماعي-سياسي» يعيش في وطن، وينتمي إلى مؤسسة الدولة، يمارس فيها ومن خلال أنظمتها وقوانينها، حقوقه ويلتزم بواجباته ومسؤولياته في العمل والإنتاج، وصنع المصير، في طبيعة الكيان، وشكل النظام السياسي المتصور.

طبعاً، ليست المشكلة في وجود هوية لدى أية فئة أو أمة أو حضارة؛ فالكل لديه هويات، تتكون من عناصر روحية ومادية، ومقدسات نصية وسلوكية، تشكل جوهراً وروحاً عميقاً لدى كل الهويات، بالتالي لا يمكن إلغاؤها، المشكلة هي في تصيُّرِها كينونة متصرّمة قارّة مغلقة، وكتلة صماء متراصة بمعايير صلبة مصمتة تتغذى من جوهر معرفي عقائدي لا إنساني مفارق منقطع غير متصل، بما يحولها إلى عقبة كأداء أمام أية نزعة تطوير أو رغبة للتجديد والتحول الواعي الحضاري الإنساني..

> من الضروري إعطاء التدين السلوكي عندنا معانٍ وتمثّلات واقعية جديدة، للنهوض بواقع مجتمعاتنا التي هي في العمق وبالأساس الذاتي مجتمعات متدينة

ولا شك أن مجتمعاتنا العربية والإسلامية تتميز عن غيرها باحتوائها على ثقافات وهويات متعددة ومتنوعة، وتضج بأشكال وأنماط متعددة من الهويات الثابتة، قومية ودينية واجتماعية وثقافية.. أي إنه لديها هي، «فوائض هوياتية»، إذا صح التعبير، ولكن للأسف لا تزال "مواطنية" أفرادها وأتباعها (أي ممارستهم للشأن السياسي والاجتماعي العام في بلدانهم كحق قانوني مضمون ومكفول لهم) ضعيفة ومنقوصة، بل ربما غير موجودة أصلاً لدى العديد من تلك الدول والكيانات السياسية التي تزخر بتلك الهويات المتنوعة.. هنا تكمن المشكلة الحقيقية على هذا الصعيد.. إنها في تحول تلك الهويات العقائدية إلى هويات قاتلة عنيفة رافضة للآخر، وذلك كنتيجة طبيعية لقمعها وتسكينها بمخدرات وطقوس الهوية الثابتة.

ويفترض بهذه الهوية المرتكزة على قيم المواطنة السياسية والتنمية الإنسانية المتجسدة في القانون العام الناظم لحركة الدولة والمجتمع، ألا تتناقض أو تتعارض -منذ بدء لحظة تشكلها الدستوري- مع هوية الفرد الذاتية الخاصة التي يمارس



من خلالها انتماءه لفضاء ثقافي تاريخي خاص به وبالمجتمع، أو بالتكوين الثقافي والحضاري، كأنساق وعادات وتقاليد وأعراف خاصة معبرة عن مصالح الجماعة، وتطلعاتها في البناء والتطور.. خاصة مع وجود نظام سياسي تعددي ديمقراطي (مقبول طوعياً من الناس المتدينة أصلاً)[٤] يحفظ التنوع ويحافظ قانونياً على التعدد الثقافي والتاريخي لمختلف المكونات الموجودة لديه، والتي يسمح لها بالظهور العام، والتعبير عن خصوصيات أصحابها ومريديها ومعتنقيها في الحضور و«إثبات الذات» ضمن المجال العمومي بلا تعقيدات أو إكراهات، بما يساعدها على التفتح الطبيعي في الهواء الطلق جنباً إلى جنب بقية الهويات الخاصة بهذه الجماعة الحضارية أو تلك.

إن الهوية المنفتحة على الحياة والعصر، هي هوية الحضور والإنتاج الرمزي، بينما الهوية الثابتة هي هوية الانغلاق والانقطاع والموت الحضاري

إن تشكُّل هذه الهوية الذاتية الخاصة في زمن مضى وانقضى، وكانت له حساباته وظروفه ومكتسباته، لا يعني بالضرورة أن تكون تلك الهوية مصمتة ومغلقة على ذاتها وقيمها وأفكارها، أو عاجزة عن الانفتاح على أسئلة الحاضر وتحدي المستقبل.. بل إن القيمة الحقيقية العملية لمعنى تلك الهويات تكمن هنا، في قراءاتها بوعي وعقلانية بحسب

٤ نذكر أن انفتاح الناس على الأفكار الحديثة، لا يجب أن يأتي متناقضاً بصورة صارخة مع معتقداتها ونسيجها التاريخي، فمجتمعاتنا سبق لها أن جرّبت كثيراً من الأفكار ومشاريع التحديث القسرية المفروضة من فوق، ولم تنفتح عليها.. أدارت لها ظهرها، ولم تدعمها، لأنها كانت أيديولوجيات خارجة، مفروضة بقوة القمع والعسف، وبعيدة عن وعيها التاريخي بقيمها، ومجمل مخزونها التراثي الذي تكن له كل تقدير وولاء.

تطورات العصر، لتحقيق مزيد من التواصل والتعارف والبقاء، ومزيد من الإنتاج الرمزي والمادي، والفاعلية والحضور المؤثر في الواقع الخارجي.

بهذا المعنى، يمكن القول بأن الهوية المنفتحة على الحياة والعصر، هي هوية الحضور والإنتاج الرمزي، بينما الهوية الثابتة هي هوية الانغلاق والانقطاع والموت الحضاري..

من هنا، يمكن التأكيد على أن تقدّم مجتمعاتنا العربية الإسلامية مرهون أساساً بتطور وتقدم الفكر المؤسس لإنساننا المسلم على طريق تقبّله وقناعته الكاملة بضرورة العيش زماناً ومكاناً (عقلاً ووعياً) في عصره الراهن، لا أن يكون حاضر الجسد مغيَّب العقل، ومهمش الحضور.. وهذه القناعة الذاتية لن تتولد أو تنبثق عنده إلا بنقد الفكر المؤسس وتجديد الهوية والمعرفة، ليكون إنساننا قادراً على ممارسة معيشته إنتاجاً وعملاً في زمانه من خلال تجديد الفكر الزمني التاريخي نفسه.

وما نعيشه اليوم، لا يعبّر عن كوننا لا نزال خارج نطاق التفكير والعقل والحداثة عموماً، كما يقول أكثر من مستشرق ومستغرب، وإنما يجسّد بالعكس عمق أزمة هذه الحداثة العربية الرثة الكسيحة (كما عبر عنها برهان غليون)[٥]، أو النسخة المشوهة منها التي وصلتنا من نخبنا الفكرية والعسكرية السياسية.. وهنا مكمن العطل وجذر الخلل، إنه في نمط الحداثة الرثة الذي اخترناه وأنتجناه، مناخ ثقافي- ديني متعصب للنص على حساب الواقع.

> هل الإسلام هو الذي يمنع المجتمعات الإسلامية من التقدم على درب الحداثة العقلية والمعرفية؟

وبناءً عليه، نعتقد أن المرحلة المقبلة من تاريخنا في عالمنا العربي الإسلامي تقتضي - من دون شك - إدراك ووعي الحجم الحقيقي للمخاطر والمتغيرات الدولية المتسارعة، وضرورة الوقوف ملياً أمامها بعقول واقعية مفتوحة بعيدة عن أسلوب التشنج ولغة الأيديولوجيا المليئة بحمولات عقائدية عاطفية غير عقلانية، وشحذ الوعي الاستراتيجي بمفاهيم وقيم وأساليب وآليات عمل جديدة للتعامل مع مستجدات وأزمات متجددة، وتحولات نوعية متسارعة باستمرار، وتحديات غير مألوفة وغير مسبوقة في تاريخ العالم والحضارة الكونية، وذلك أن الأمر لا يتعلق بترميم نظم قائمة تريد أن تتطور، وإنما يتعداه إلى ضرورة الاستعداد الحقيقي (على المستوى النظري والعملي) للانتقال المتأخر من مناخ المعادلة الدولية المندثرة والبائدة إلى آفاق معادلة دولية أخرى قيد التكوين والإنجاز التراكمي، فهل سيتمكن العرب والمسلمون

---

٥ - راجع: غليون، د. برهان.. «الحداثة المغدورة»، ددار لاديكوفيرت، باريس، طبعة أيار: ١٩٩٧م، حيث يوضح غليون هنا بأن ما تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية من فوضى وخراب اليوم، هو تعبير عن انفجار أزمة هذا النموذج الفاسد والفج، غير القابل للحياة، للحداثة. والنتيجة أن المسؤول عن هذا الخراب وتلك الفوضى ليست الحداثة، كما يعتقد الكثير من الاسلاميين، كما أنه ليس التراث كما يعتقد معظم العلمانيين. ولكن غياب (تغييب) الفكر النقدي عن الممارسة التاريخية الحديثة العربية الإسلامية، سواء أكان ذلك في ميدان الحداثة، أو في ميدان التراث. وبالتالي تشيؤ الحداثة والتراث معاً. فمن دون مرافقة الحداثة والتحديث بالفكر النقدي المستقل والحر، ما كان من الممكن أن يكون الدخول فيهما إلا على سبيل الاقتداء الأعمى والانخراط القطيعي. ومن دون مواكبة الخروج من سلطة التراث بالروح النقدية المماثلة جاء التجديد الفكري قطيعة مع التاريخ. وبالتالي استلاهاً محضاً وتمثلاً لمذاهب وأيديولوجيات جاهزة من دون تمحيص ولا تقويم. بسبب ذلك جاءت الحداثة تحديثاً رثاً، ومراكمة لمنتجات وبضائع جديدة أجنبية مقطوعة عن مساراتها وقيمها. أي استهلاكاً لإبداعات الآخرين، لا بناء لهياكل إنتاجية وسيرورات إبداعية.. كما جاءت القطيعة مع التراث في صورة تمزيق للروابط مع الماضي وقتلاً لروح التواصل الجماعية، التاريخية والجغرافية.. أي تحطيماً للمرجعيات الثقافية العميقة وتهديماً للهوية، بدل أن تكون إعادة استثمار للتراث، ولما يمثله من رأسمال تاريخي في عملية تجديد التواصل داخل المجتمعات، وترميم الجسور المفتوحة نحو كل الحضارات.



من بناء جيل معافى وسليم بدنياً وعقلياً، يمتلك الإرادة والقدرة والإمكانات على تحقيق ذلك الهدف الكبير؟!! وهل سنقضي أو على الأقل نخفف من أجواء ومناخات الفساد والإفساد والرشوة والمحسوبية المستشرية في مختلف مواقع العمل السياسي والاقتصادي في عالمنا العربي؟!.. وهل يمكن أن يتشكل لدينا يوماً ما رأي عام عربي فاعل وقادر على تحمل مسؤولياته، وتبني خيارات عملية مفتوحة جديدة غير تلك التي ورثها وآمن بها، ودفع أثماناً باهظة في سبيلها دونما نتائج تذكر، في عالم السرعة الفائق، وتدفق المعلومات المذهل، والتواصل الميدياتي «السوبراني» الهائل والواسع؟!.. وهل سننعم بانتخابات حرة وعادلة تقرر فيها «خيارات الشعوب وليس ضرورات الأنظمة»؟! وهل ستقوم عندنا - تبعاً لذلك- حكومات دستورية عادلة خادمة لشعوبها ومعبّرة عن طموحاتها وآمالها في التحرر والبناء والتطور والازدهار والرفاه؟!. وهل سنترك للإعلام الحرية المطلوبة واللازمة، ونسمح له بممارسة النقد البناء والهادف، حتى ولو تعارض مع المصلحة الشخصية لهذا أو ذاك؟!. وهل سنضع قوانين عصرية تعطي المرأة كامل حقوقها المدنية التي شرعتها الأديان وطورها الإنسان؟!!.. وهل سنجهر ونعترف بانهيار حقبة عربية وإسلامية بأزمنتها ورموزها، لكي يكون بإمكاننا أن نرمم أو نعيد بناء واقع عربي جديد، حيث لا نترك

الفرد والمواطن العربي محبطاً ويائساً وقابلاً للوقوع رهينة للصدمات التي يمكن أن تواجهه نتيجة التغيرات والمناخات السلبية؟!!

هذه كلها أسئلة مركزية، تتركز الإجابات العملية عليها على طريق أو من خلال معطى واحد أساسي هو «ضرورة التجديد الديني»[٦]، وضرورة إعطاء التدين السلوكي عندنا معانٍ وتمثّلات واقعية جديدة، للنهوض بواقع مجتمعاتنا التي هي في العمق وبالأساس الذاتي مجتمعات متدينة، ولا يمكن قطعها مطلقاً عن جذورها التاريخية والحضارية الدينية منها بالذات، ونؤكد أيضاً على أهمية تهيئتها ذاتاً وموضوعاً للدخول العملي الفعلي في عصر الحداثة.

ونحن هنا لا نذهب مذهب تلك التحليلات والمقاربات النقدية للتراث، والمقترحة لتجديد الفكر الديني الإسلامي والقائمة على فكرة زائفة عقيمة، مفادها أن حداثة المسلمين لابد وأن تمر على طريق القطيعة المعرفية العميقة بين الفكر الإسلامي والحداثة؛ أي بين الحداثة والدين الإسلامي نفسه. وإذا صحت مثل هذه الأطروحة «الرغبوية»، فإن المجتمعات الإسلامية لن تستطيع الإفلات من المصير التراجيدي في الاختيار بين الحداثة المُستَلِبَة التي ترتكز على رفض الذات، وبين هوية فاقدة لقيمتها تقود إلى الاستبعاد والتهميش.. وفي هذه الحالة، سيجد المسلمون أنفسهم محكومين، مهما فعلوا، بالفصام وعذاب الضمير[٧].. فكيف إذن يمكن تفسير هذا العجز التاريخي للمجتمعات العربية الإسلامية؟ وما هو دور معتقداتها الدينية في ذلك؟.. هل إن الإسلام هو الذي يمنع المجتمعات الإسلامية من التقدم على درب الحداثة العقلية والمعرفية، أم إن الحداثة، على العكس، بالشكل الذي تم فيه إدخالها وتطبيقها في معظم البلاد الإسلامية؛ أي كحداثة آلية وتقنية لا إنسانية؟.. ثم ما هي الأسباب التي تمنع الإسلام من التجدد اليوم، إذا كان قد استطاع القيام بذلك فيما مضى تأقلماً أو تكيفاً واستجابة؟!!.. لاشك أن الإجابات العملية الصحيحة والعميقة على هذه الأسئلة التي تطرحها مختلف المقاربات الحالية للإسلام لها أهمية كبيرة، لأنها ستساهم في تحديد دور ومكانة الإسلام في صوغ المستقبل الأخلاقي والفكري، وبالنتيجة التنظيم السياسي والاجتماعي، للمجتمعات المسلمة.

وبمراجعة تاريخية علمية للإسلام التاريخي، نلاحظ أنه - وبعكس الأفكار الشائعة اليوم- لم يبق الإسلام جامداً طيلة أربعة عشر قرناً ويزيد، بل تعرض لتحولات عميقة، سواء كان ذلك على مستوى النظم العقائدية أو على مستوى الممارسات التاريخية السياسية والاقتصادية والثقافية. كذلك كانت التغيرات عميقة فيما يخص الفكر والمجتمع الإسلامي، وجغرافيته السياسية، وأنماط تنظيمه، وشروط تطوره وأنماط إلهامه. وعلى الرغم من تأخرها الحضاري الواضح، لا تعيش المجتمعات الإسلامية في فضاء مغلق ولا خارج إطار زمانها؛ بل هي منغمسة تماماً في الحداثة، بإنجازاتها الإيجابية وآثارها السلبية معاً. ولكن من دون غطاء وعمق معرفي قيمي وفلسفي عميق ومتجذر من صلب حضارتنا وتاريخنا وقيمنا.

---

٦ -طبعاً، نحن عندما نتحدث عن قضية الاجتهاد الديني وأهمية الإصلاح في الفكر الإسلامي من أجل تهيئة الأجواء للدخول الآمن والمستقر إلى الحداثة، فإن ذلك يعني من جهة أولى، رفض مراوحة هذه الثقافة التاريخية الإسلامية في مكانها، ليجتر أصحابها مقولات ومفاهيم خارج نطاق الحياة والعصر... ومن جهة ثانية، يعني عدم الاكتفاء بترديد أغاني الماضي التليد وإنجازات العصور القديمة، بل عليها (على ثقافتنا الإسلامية) أن تواكب حركات التقدم الذي وصلت إليه الثقافات الأخرى، وأن تتفاعل بشكل خلاق ومبدع مع كل الإنجازات العلمية والفكرية التي ساهم بها مثقفو الأمم والحضارات الأخرى.

٧ -راجع، غليون، د. برهان. «الحداثة وتجديد الفكر الديني». الحوار المتمدن، العدد: ١٥٩٨، تاريخ: ٢٠٠٦/٧/١م



المؤتمر السنوي الثالث
2015

" الديـــن والشرعيّـــة والعنــف "

عمّان - الأردن
4 - 5 سبتمبر 2015

لمن يرغب حضور المؤتمر يرجى زيارة الموقع الألكتروني الخاص بالمؤتمر

http://mominoun.com/seminaire/blog_single.php

ملاحظة:

- يتحمل المشارك نفقات تذكرة السفر والتأشيرة، والمواصلات، والفندق، مع الاستفادة من وجبات الغذاء أثناء المؤتمر.
- تتكفل المؤسسة بإرسال دعوة رسمية لاحتياجات التأشيرة إن لزم الأمر.

للاستفسار والحصول على المزيد من المعلومات، يرجى التواصل على العنوان الإلكتروني التالي: *annualconfrence@mominoun.com*



بقلم : د. محمد همام
أكاديمي وباحث مغربي

البحث عن المعنى الديني، جدل السلوك والتأويل فتح الله كولن وشلايرماخر أنموذجين

تدعو الأطروحة الأخلاقية للفيلسوف التركي فتح اللّه كولن إلى إقامة «أنموذج إنساني جديد»، من خلال بناء جيل فريد يسميه «ورثة الأرض»، يتصفون بالصلاح والدقة العلمية، والتنظيم والتنسيق مع صلابة في الأخلاق والسلوك. وبناء «ورثة الأرض» هو المدخل لتشييد (المعنى الديني)، وإحياء الجذور الروحية، خارج منطق «المنفعة الذاتية»، و«حب الشهرة»، و«القوة العمياء»؛ بل تقوم هذه العودة على «محو الذات»، و«الاهتمام بالآخر»، و«قابلية التفكير العالمي»، وهو مطلب يكاد يقوم على رؤيا مثالية، في خضم الواقع المعقد الذي يتحرك فيه (المعنى الديني)، رغم تركيزها على السلوك الفردي اليومي للمتدين.

وَمما يعمـق النفس المثـالي في أطروحـة كولـن الروحيـة والمعنوية، اسـتمداد رؤاه وأسـاليبه مـن عالـم الفنـون الجميلـة في الأدب والموسـيقى والهندسـة؛ الفنـون الـتي كانـت، في يـوم مـا، محـركاً لروحيـة الأمـة ومغذيـة لمعناهـا الديـني.

ولا يغفـل كولـن، في طريـق البحـث عـن المعـنى الديـني، عـن الأزمـة المعـاصرة الـتي يعيشـها المسـلمون، سـواء عـلى مستوى فـوضى الاعتقـاد، أو النمـط الفكـري، أو المعـارف، أو الصناعـة، أو السياسـة، أو العمـران...

فهـو يـرى بـأن المعـنى ضـاع بضيـاع الترابـط الوثيـق بـين أضـلاع مثلـث الإلهـام والعقـل والتجربـة؛ هـذا الترابـط الـذي جعـل، بنظـره، يومـاً مـا، الدنيـا بعـداً مـن أبعـاد الجنـة؛[1] يسـتفيد فيهـا الإنسـان المعـاصر مـن المعـنى الديـني بقـدر مـا يسـع فطرتـه واسـتعداده وأفـق فكـره مـن خـلال التعـرض للنسـائم المنعشـة.

فالدنيـا تـدور، بنظـر كولـن، وهـي تنسـحب إلى فلكهـا الأصـل؛ فـإذا كان (المعـنى الديـني) هـو الحـق، فـإن الحـق الأول شيء، والحـق المستلم بالتمثيـل شيء آخـر؛ ذلـك أن الحـق إن لـم يمثـل حسـب مقاييـس قيمـه الذاتيـة، يمكـن أن يسـترد في كل وقـت، وإن منـح ابتـداء لأمـة أو لقـوم أو لجمـع معـين، ويسـلم إلى آخريـن هـم الأفضـل في الحـق، بـل هـم الممثلـون الحقيقيـون؛ أي العبـاد الصالحـون الذيـن يرثـون الأرض[2]. وهـم الذيـن بذلـوا الجهـد اللائـق بالوراثـة، وتسـلحوا بالعلـم والفـن، وأقامـوا مـيزان الدنيـا والعقـل. بذلـك وحـده تنبجـس الـروح ويعـود المعـنى، عنـد فتـح الله كولـن. هـذا المعـنى هـو

١- فتح الله كولن، ونحن نقيم صرح الروح، ص. ١١

٢- في القرآن الكريم: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون» الأنبياء/ ١٠٥



الذي يحول الإسلام إلى مادة لإحياء الحياة؛ مادة مكونة من «القدرة» و«الإرادة»، ومن القوانين الكونية الإلهية، والتي نلحظها من صفة «الكلام» في الكائنات في إطار بناء «معنوي» يقيم صرح الروح في «عالم الداخل الذاتي» للفرد والمجتمع، دون نسيان الموانع الخارجية المتتالية.

إن الذين يمثلون الإسلام اليوم، ويدّعون امتلاك المعنى الديني، يفتقدون الحياة القلبية والروحية العميقة، وقبلوا العيش تحت الوصايات، فضاع منهم المعنى الديني، وفرت منهم الدنيا، فبدأت عندهم سنين التيه الطويلة.

فاسترجاع الإرث الضائع؛ أي المعنى الديني، وفق فتح الله كولن، يمر عبر اكتشاف أنفسنا والعثور على ذاتنا، من خلال عمليات «الاستشعار»، و«التعقل»، وفق «رؤية كلية»، لن يحققها إلا عقل موهوب منفتح على أسباب الوجود وعلله، مالك لسلامة الوجدان واستقامة الفكر؛ «عالم بالأسس المحضة لأحكام الدين ومستقبل «الواردات الإلهية»، وقادر على تشغيل منافذ الرؤية المتأملة في اللانهاية.

وتتأطر هذه الرؤية داخل تصور ضابط، يرى بأن «حكم الأسباب أو أي شيء آخر يجري على الله تعالى، ولا يقيد إرادته ومشيئته الإلهية. الله يحكم كل شيء، والله هو الحاكم الآمر المطلق. ومراعاة الأسباب وعد العلل وسائل صغيرة ليس إلا بأمر الله تعالى، فنؤمن بهذا الاعتبار بأن الإنسان سيعاقب، إن خالف الشريعة الفطرية المعروفة بسنة الله عقابا معظمه في الدنيا وقسم منه في الآخرة»[٣].

ومن عقاب الدنيا، الحرمان من (المعنى الديني)؛ هذا المعنى ليس إلا توليد أنسام أخروية ومشاعر لاهوتية التلون في أغوار ذات الإنسان من أجل حياة أخرى ذات بعد آخر؛ بعد دنيوي وأخروي غائر في الأعماق، عبر كمال الفهرست المعنوي للوجود كله؛ أي فهم الإيمان، وتلقيات الإسلام، وشعور الإحسان، والعشق، والشوق، والمنطق.

إن المعنى الديني، وفق هذا المنظور، يتحقق بالفكر الديني والتصورات الدينية؛ أي إن الدين هو الوحيد الذي يضفي «المعنى» على الإنسان والكائنات، والانفتاح على الروح الإنسانية وعلى الذات، وتحقيق الرغبات إلى ما وراء الدنيا، وإشباع حس الأبد في الوجدان، متجاوزاً مجال العبادات.

إن الدين، إذن، هو الذي يصنع لنا «المعنى»؛ بما هو شيء عقلي وروحي وقلبي؛ يصبغ تصرفاتنا وفق نياتنا ويغشى لونه أو ألوانه، كل شيء في حياتنا. فالتجربة في إطار هذا المعنى، ليست إلا سلما من النور يتصل بالعقل، كما أن العلم برج عال بحسابات الفراسة، يحلق إلى اللانهاية بأجنحة العشق. أما صراع المتدينين في حفظ «المعنى»، فهو راجع إلى عدم بلوغ الدرجة اللازمة في صدق الإيمان وحفظ الإخلاص، مهما امتلكوا من عناصر «الجذوة الروحية» المشتركة؛ فهم إذاً في حاجة إلى «بعث جديد»،و «إحياء»؛ إحياء يحتضن الحياة كلها في إطارالحفاظ على «أصل الدين».

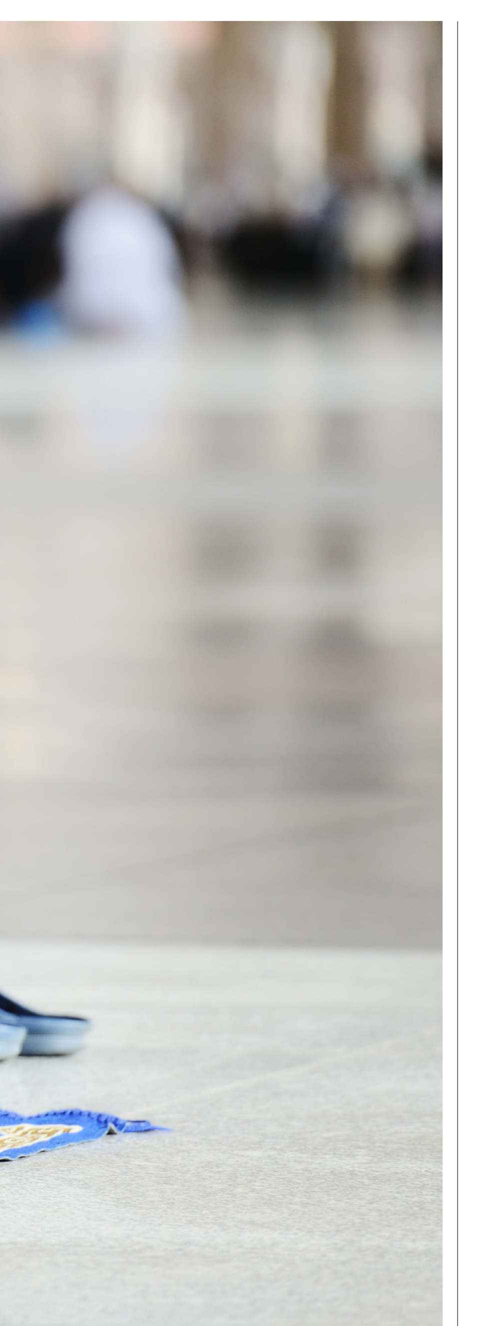
إن (المعنى الديني)، وفق هذه الرؤية السلوكية، هو الخروج من عبودية الجسم والبدن، وانفتاح على الروح في أجواء من العلم والذكاء والعرفان والواردات

٣- فتح الله كولن، ونحن نقيم صرح الروح، ص. ٢٤

والفيوضات؛ من الفيزياء إلى الميتافيزيقيا، ومن الكمياء إلى الروح، ومن الفضاء إلى النفس، ومن السياسة إلى السلوك، ومن الأفكار المقلقة والقابعة في صدورنا، والتي أضنتنا وأنهكتنا، إلى واحدية الخدمة: التسليم والشعور والتوكل.

فبإمكاننا، بنظر كولن، استرجاع المعنى الديني، رغم حالة العطل التي تعيشها الأمة، عبر نقش الروح والمعنى في كل مكان، ونقش الفن المتحري عن اللانهاية، والمتصف بالأخروية، والمترقق، والمتحد مع الأبعاد، في تجديد الاستماع إلى الروح، وتفسير الوجود في خلالها، في أجواء التصوف اللاهوتية عميقة الغور، كما في الميتافيزيقا، بعيدا عن الحرص وطلب الشهرة وشهوة السلطة والأنانية.فالوصول إلى أسرار «حرم الألوهية» أو «المعنى الديني» بنظر كولن، يمر بالرجوع إلى جذور المعاني، واقتباس المثل الروحية التي لم يتكدر صفاؤها بتوالي الأيام، ورجوع إلى تراثنا القريب والبعيد في رؤية كونية تحتضن العصر، ويتوحد فيها عظماء الماضي، ليهمسوا في آذاننا طلاسم الخلاص والانبعاث، من خلال الشعور والفكر والمنهج والفلسفة والسلوك، لكن مع تجديد الأساليب والطرق، خاصة

> إن الذين يمثلون الإسلام اليوم، ويدّعون امتلاك المعنى الديني، يفتقدون الحياة القلبية والروحية العميقة



إلهام العشق والشوق وبركتهما، عندها تكون الروح هي أساس الحركة عند القيام بالواجب.

إن (المعنى الديني) هو الإيمان، وهو من صفات وارث الأرض، الذي يحيط بالوجود في أبعاده الذاتية، واللامعنى هو الكفر؛ بما هو نظام منغلق وخانق ينزلق بالإنسان إلى نهاية رهيبة، غير قادرة على احتضان آمالنا الإنسانية. ويوصف أيضا وارث الأرض المتملك للمعنى الديني بالعشق؛ وهو إكسير الحياة في الانبعاث من جديد؛ عشق البشر وعشق الوجود على خط المواجد والجذبات والانجذابات الروحانية التي تحتضن الوجود كله.

وعليه، يصبح (المعنى الديني)، المنطلق من الإيمان، هو «الحب» مع فهم جديد وطري لتحقيق انبعاث عظيم، في انسجام مع فكر الإنسان وحسه وشعوره وتوقعاته، في إطار ميتافيريقا كونية،وليس منظومة فقهية صارمة وجافة.

ويأتي الوصف الثالث لورثة الأرض، من أهل المعنى الديني، وهو العلم بناء على ميزان العقل والمنطق والشعور؛ علم ممزوج بالفكر. كما يحتاج الوارث إلى تصحيح نظره في ملاحظاته عن الكائنات والإنسان والحياة. فالإيمان الديني، يتحرى عنه في الأعماق الإنسانية الحقيقية، في الشعور والفكر والشخصية؛إذ الشخصية الإنسانية السليمة بطاقة اعتماد مطلوبة في هذا السياق، وإلا فلن يتحقق «المعنى الديني» مع أناس فقراء في قيمهم الإنسانية وضعفاء في شخصياتهم، وإن ظهرت على أشكالهم مظاهر الإيمان والصلاح. ويربط فتح الله كولن بين «المعنى الديني» القائم على السلوك وبين حرية الفكر، وتذوق حس الحرية؛ فهي الباب السحري الذي ينفتح على أسرار الذات، ويصعب إطلاق صفة الإنسان على من لم يلج باب الحرية، ومن لم ينطلق في عمقه؛فبالحرية نحمي خام الإنسان البسيط، والذي يمد البصر إلى اللانهايات لإزالة القيود عن الإرادة والفكر والصدر، وتتخلص، بالحرية، من المقدسات المصطنعة.

وهذا المعنى الديني، القائم على الحرية، يعجز عن تحقيقه الفكر العلماني، والذي غلق أبوابه في وجه العلم ممزوجا بالفكر، وحرم نفسه من قوة الإبداع والإنشاء، كما لن يحققه الفكر الديني، الذي أغرق نفسه في قراءة المناقب، بدلا عن العشق والشوق في حالة من اختناق القلب والعقل، مما يتطلب بناء «المعنى الديني» عبر إحداث ممرات إلهام وتفكر في أعماق الإنسان النفسية،وتجاوز الانسدادات في الفكرالعلماني وكذا في الفكر الديني الفقهي.

> يتحقق المعنى الديني بالفكر الديني والتصورات الدينية؛ أي إن الدين هو الوحيد الذي يضفي «المعنى» على الإنسان والكائنات، والانفتاح على الروح الإنسانية وعلى الذات

ويأتي في هذه الحالة دور الفكر الرياضي المفعم بالأسرار القادر على توضيح المناسبات بين البشر وبين الأشياء؛ فالرياضيات، بنظر كولن، مصدر نور يضيء طريقا ممتدا من الكائنات إلى الحياة، وإلى ما بعد أفق الإنسان، بل إلى أعماق عالم الإمكان عسير التفكير فيه وتحمله، والالتحام بالغايات المعنوية العميقة المنغرسة مدخلاتها في منظومتنا الفكرية والإيمانية.

إن المعنى الديني يتحقق، عند كولن، عندما يصبح العلم بعدا من أبعاد الدين وخادما له، والعقل طيف نور يصل به الإلهام أينما يشاء، وتصبح المكتسبات

التجريبية منشورا يعكس روح الوجود، ويصبح كل شيء بصوت أناشيد المعرفة والمحبة والذوق الروحاني؛[٤] بل يصبح المفكر في هذه الحالة بطلا أسطوريا للمعنى خائضا في كفاح مستمر في أعماق قلبه بعشق وحكمة وبصيرة.

هذا «المعنى الديني» هو الذي دافع عنه الفيلسوف الألماني شلايرماخر[٥] نهاية القرن الثامن عشر الميلادي في كتابه: (عن الدين: حوارات مع محتقريه من المثقفين). فقد حمل الكتاب أفكارا لاهوتية كبيرة تريد استعادة «المعنى الديني»، بإعادة هيبة الدين وكرامته، بما هو نظام فكري وأخلاقي لكل الناس، سواء كانوا متعلمين أو نخبا. ويتشكل الكتاب من خمسة خطابات، أولها بعنوان، «دفاعا عن التجربة الدينية»[٦].

٤- فتح الله كولن، ونحن نقيم صرح الروح، ص. ٦٨

٥- فريديريك شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) فيلسوف ألماني في علم اللاهوت.من مؤسسي نظرية الهيرمينوطيقا العامة.

٦- دفاعا عن التجربة الدينية، ترجمة أسامة الشحماني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥٣-٥٤ شتاء ربيع ٢٠١٣/١٤٣٤، ص. ٢٢١-٢٤٢

وقد اكتسى هذا الدفاع طابعا تأسيسيا ل(المعنى الديني) في أذهان المثقفين؛ أولئك الذين أصابتهم الأنا المتعالية عما يعتقدونه فكرا تقليديا، أي الفكر الديني، بما هو فكر مهمل ومحتقر. وسعى شلايماخر إلى تصحيح تأويل فكرة الدين في أذهان مثقفي عصره،و إلى تقديم أطروحته حول «المعنى الديني»، وبالتالي إثبات صدق التجربة الدينية، التي انهزمت في وقت ما، أمام إرث من المعتقدات والفلسفات والفرضيات الفكرية ذات الجاذبية القوية، مما أضعف فاعلية الدين وضيق مساحته في حياة المثقفين.

يتحقق المعنى الديني عند كولن، عندما يصبح العلم بعدا من أبعاد الدين وخادما له

يدعو شلايرماخر المثقفين إلى إدراك المعنى الديني، بل إلى تذوقه عبر التخلي عن الوعي المتعالي، وعدم إغفال الارتداد إلى الذات لفهمها. ويفاجئهم بجهلهم بكيفية التعامل مع لحظة عفوية ومباغتة في حضرة صمت مقدس سيواجهونه، إذا ما زاروا معبدا مهجورا أو مقبرة؛ فلن يجدوا أمامهم إلا ذكر الله وتمجيده، والانغماس في اللحظة المقدسة. كما أن أجمل ما في مكتبة المثقف قداسة، ليست الذخائر العقلية، ولكن خطب الفلاسفة وأناشيد الشعراء ونصوص الدين.

وإذا كان المثقف يعتقد بأن الهوية والفنون والعلوم قاعدة أساسية لانبثاق المكونات العقلية المعرفية الطبيعية الدقيقة والمعقدة، فإن القاعدة العقلية للمثقف تعجز عن الإحاطة بخلفيات تلك الأنساق في الأدب والفنون والفلسفة والشعر... فهو بذلك أبعد عن الإحاطة بالحياة الأخرى، وكينونتها الأبدية المقدسة. لذا ما عادت مشاعر المثقف قادرة على التناغم مع الدين؛ إذ تحولت الدنيا في النسيج العقلي للمثقف إلى قيمة متعالية على اللحظة التاريخية، مما قوض أية حاجة للدين أو الانخراط في حالة من تأمل الخلود ومعايشته.

لقد خلق المثقف كونا خاصا به، وكذا سياقا معياريا يحمل تجليات ثقافة العصر، والتي تستبعد التفكير في الدين والرغبة في إدراك «المعنى الديني»؛ أي التفكير في القوة الروحية، وفي مركزيتها وفي مركزية الله.

إن المعنى الديني هو الإيمان، وهو من صفات وارث الأرض، الذي يحيط بالوجود في أبعاده الذاتية، واللامعنى هو الكفر

لقد افتقد «المعنى الديني»، إذاً، قيمته عند المثقف لافتقاد الدين ذاته جاذبيته وقوته الإقناعية في بؤرته ونواته، لذا شاع خطاب التهكم والسخرية من الدين، والاستخفاف بالخبرات والمعارف الدينية. فأمام هذا التراخي في الوعي بالدين، وفي موقعه في حياة المثقفين، أصر شلايرماخر على التعمق في الحديث عن الدين إلى المثقفين، باعتباره منطلقا مرجعيا سابقا على كل أنماط العلاقات الواعية بين الإنسان والعالم، كما ألح على استحالة زحزحة الأحاسيس والتجارب الدينية عن مواقعها الفكرية والاجتماعية في الوجود الإنساني.

لذلك، سعى شلايرماخر إلى الاستدلال على (الطابع الخلاق للدين)، رافضا الافتراضات الفكرية غير المقنعة التي تتحدث عن (تكريس ابتذال الدين) و(تدهور الدين وأفوله)، مؤكداً أن الدين كان دائما في وضع أفضل، مع ضرورة التمييز بين (حالة الدين)، و(حالة المتدينين)؛ ممن يسميهم شلايرماخر بـ «السطحيين المتباكين»؛ ممن

يعوضون الوشائج الروحية بكميات من العويل، وفرض القيود على الناس.وعمل على تقديم (المعنى الديني) للمثقفين بشكل موضوعي؛ أي خارج منطق مواقفه وقناعاته الفكرية، مع أنه يعرف بأنه يقدم تصورا عن الدين بالمعنى الديني؛أي من خلال تجربته الباطنية والقوة الكامنة في أعماقه التي تشعره دوما بوجوده، مما يعد مقاما أعلى أبديا في داخله.

يدعو شلايرماخر المثقفين إلى إدراك المعنى الديني، بل إلى تذوقه عبر التخلي عن الوعي المتعالي وعدم إغفال الارتداد إلى الذات لفهمها

وعليه، تصبح الحقيقة الربانية للوجود، بنظر شلايرماخر، (ملزمة بمنظومة متناسقة من قوانين ضبط التركيب الداخلي للكون غير القابل للتغيير)، في إطار من التجانس والالتحام بين مظاهر القوى المتنافرة داخل وجود منفرد وكائن بذاته، عكس الحقيقة المادية في العالم المادي، والتي ليست إلا لعبة أبدية من القوى المتعارضة؛ أي صراع نقيضين متعارضين هما قدرة: (التجاذب) و(التنافر)، مع انجذاب الأشياء لتحقيق وجودها الخاص إلى قوتين طبيعيتين هما: (النزوع نحو الوجود المستقل بذاته)، و(التعبير عن تجلياته الحيوية)، بالانشداد للحياة. والمعنى الديني، أو إعادة الروح، هو القادر على تتبع أبعاد هاتين القوتين، وإلا سيصبح الإنسان ضحية صراعهما، وسيصبح سعيه كله لما يجد فيه متعة، ويتجه لما يصبو لنيله من أشياء، مع الانقياد الأعمى لها في دورة لا تنتهي وسعي غير محدود، لنيل الأشياء الأخرى اللاحقة، رغبة في النمو والزيادة، غير منتبه إلى قيمة الأشياء والظواهر الفردية يصبح مدفوعا برغبة جامحة لتطويع

جميع الأشياء لتستجيب لرهان العقل المجرد (بتعبير طه عبد الرحمن)، ومنجزه وفهمه المجرد أيضا عن الحرية واللذة والمنفعة. إنه سير في اتجاه غير محدد، ثم الوصول إلى نقطة ذات صبغة عقلانية جافة لا تتيح الفرصة بتاتا لفك شفرة الوجود. وأما المثقف المتزن، فهو الذي يلج أسرار ما ينخرط فيه في النظام الكوني الأخروي، ويكشف بعينه المتقدة المنفردة لحظة انبلاج (المعنى) في لب الدين، فيدرك ذاته والذات الواقعة على النقيض منها. ولما كان هذا النوع من المثقفين قليلا، يبعث الله الأنبياء والوسطاء، محددا دورهم في الربط بين الحقائق العقلية والحقائق الوجودية بطريقة مثمرة، ويتحركون وفق أمر الله ومشيئته؛ أي ينهلون من قوة أبدية خالدة، وينهجون طريقا تمكنهم من الكشف عن طابعها الدينامي في مجمل مواقفهم وتعاملاتهم؛ إذ يكونون قادرين على بناء الأشياء وترتيبها في العالم الصغير الحامل لرؤاهم العقلية، فيكونون قادرين على فهم الكتلة الخام من أمور الدنيا وتعقيدها، وتكون طريقتهم في هذه الحالة أكثر فعالية وأكثر عقلانية، ومتعتهم أكثر اتساقا وثباتا وإنسانية؛ إنه دور الرسول الرباني، وهوالذي يستلهم منه المثقف الديني مهامه وخطوطه الفكرية؛ أي الوساطة بين محدودية الإنسان ولا نهائية الإنسانية، فيتجاوز بفضل قوته الروحية والعقلية زيف التنظيرات المثالية التي تجزئ الوجود، ويكشف صنائع الذهن البشري، وسوء تقديره لـ«صوت الله»، ويصالح الإنسان مع ذاته، ومع وجوده من خلال «المعنى الديني».

> إن الدين والمعنى الديني يمنحان للمثقف مشاعر مقدسة، وآفاقاً مشرقة، يسهل بها للضعفاء حل مشاكل ذواتهم وتعميق فطرة الخير في أنفسهم

أكيد أن المثقفين الدينيين أو الوسطاء، بتعبير شلايرماخر، يحتاجون إلى قضايا دنيوية وحسية تعلمهم إدراك القوة الأساسية العليا للإنسانية، ليحيطوها ببصائرهم ورؤاهم العميقة، للوصول إلى جوهر الأشياء ومنح الوجود ماله من أبعاد خارجية وداخلية؛ أي انطلاق العقل تجاه المطلق، باعتباره موضوعا وظاهرة مفهومة وأفقا دلاليا مدركا. بذلك، يستطيع المثقف الديني تقريب البعد للمثقف المحتقر للدين، وإخراجه من حالة النظر في القضايا ذات البعد المحدود، عندها يصبح «المعنى الديني» هو البذرة النائمة الباعثة للصورة الإنسانية الأفضل، والقائمة على إشعال جذوة الحب المطلق اللامتناهي، فتصبح الحياة شكلا من أشكال التواصل مع هذا المطلق؛ به تتصالح أهواء أهل الأرض مع إرادة السماء.

وعليه، يتحول «المعنى الديني»، عند شلايرماخر، إلى نوع من (الكهنوت العالي)، أو (الحكمة)، عند فتح الله كولن، الذي يكشف عن الأسرار الروحية، ويُحدِّث عن ملكوت الله، ويصبح مصدرا لكل الرؤى والنبوءات متجاوزا كهنوت الإنسانية الأرضي. لذا، يدعو شلايرماخر المثقفين إلى التوغل في عمق المقدس، لما فيه من ملاذات آمنة؛ عندها يصبح للكلمة المهموسة حظها من الفهم، لأن التفسير الأكثر وضوحا هو قراءة ناشئة عن سوء التفسير.

واضطر شلايرماخر، في خطابه إلى المثقفين المحتقرين للدين، إلى الحديث عن الدين كتجربة شخصية خاصة به؛ فقد كان الدين بالنسبة إليه رحما أموميا حميما احتضن ظلمته المقدسة في سنوات شبابه، منه استمد الإجابة عما استغلق عليه من تساؤلات العالم، وتنفست روحه وكذا عقله داخل كوته، قبل اكتشاف ما يحيط به من علوم ومعارف وخبرات ؛فالحالة الدينية عنده فوق هذه الخبرات والمعارف.

لقد كان الدين في تجربة شلايرماخر، نفاذا نقديا ومحضنا فكريا، طهر به قلبه من قمامات العصور القديمة،و تعلم منه التعاطي مع نفسه، وسبر السلوك الإنساني وكذا مفهوم الصداقة والحب. إن الدين الذي يغترف منه شلايرماخر ليس موجودا بالضرورة في الكتب المقدسة، وهو مفهوم مغلوط يجتاح الكثير من المثقفين وكذا المتدينين، وهو فهم للدين داخل إطار عقلي مغلق ينحو منحى تجريبيا نسبيا، عندها يصبح الدين حبرا على ورق لا يثير انتباه أحد، أو مادة مقدسة دنيويا بعيدة عن الحقيقة ومبعدة لنا عن الدخول الحقيقي في آفاق الدين، بوصفه شرط الحقائق الناصعة، ومآل محبة الكمال الإنساني.

إن (المعنى الديني) وفق هذه المقاربة ليس إلا تمردا على غطرسة المادة وتحكمها. تمرد عليها بالإشراق الروحي والخشوع والاعتدال والتواضع، مع نزع حالة الرهبة والخوف التي تصيب الإنسان، بفعل تسلط المادة، كلما هم بالاقتراب من السماء، وهي الرهبة التي ساهمت في تلاشي صوت الدين بما يثير السخرية.

وبذلك، غادر الدين الحياة في صمت وترك الإنسان تائهاً، وخصوصا المثقفين، لذلك سعى شلايرماخر إلى الوصول إلى استثارة النزعة الغريزية المقدسة في المثقفين، والتي يخفونها بحديثهم عن الأخلاق والعدالة والحرية في إطار أفقهم العقلي المادي المحدود.

إن إحياء «المعنى الديني» يعني إنتاج الوعي العالي بإرادة الإنسان واشتراطات وجوده؛ إنه النفاذ إلى فطرة الإنسان، أي البنى العميقة في الذات، منبع الأفكار والانطباعات والخبرات البشرية، والدخول إلى معبد الإنسان؛ حيث المقدس الذي أغفله المثقفون لاستغواره والبحث في أسراره. والمثقف هو المؤهل أكثر من غيره للقيام بهكذا مهمة دقيقة وعميقة لتحديد أصول تفكيره وأسرار سلوكه.

ويدرك شلايرماخر، أن النزوع العام للمثقفين في عصره هو تحجيم الدين داخل البنية الفكرية والاجتماعية مع الحفاظ على خياله، بما هو مشاعر مقدسة، إلا أنه يرى ألا شيء أهم من الدين يثير اهتمامه، لذلك بحث في ظاهرة احتقار المثقفين للدين، بحث في هذا الموقف من حيث صور تشكله وماهيته ومصادره، وهل المقصود احتقار الدين كجزئيات أو بشكل كلي؟

كما بحث شلايرماخر في اختلاف المذاهب والطوائف الدينية، وكشف عن الطابع الانفعالي للمثقفين في مناقشة قضايا الدين، وعن التجاوزات التي يقعون فيها عند تأويل نصوصه أو تفسيرها وكذا ظواهره؛ فهم يحتقرون الدين، لأنه،بنظرهم ،لا يقدم عوامل فهمه، وهو بذلك ظاهرة مخادعة تجثم على جزء من أجزاء الحقيقة. ويتخذ المثقفون هذا التصور مبدءا معياريا عن محتوى الدين في جميع تشكلاته التاريخية، مع أن تصور المثقفين للدين ليس إلا نتاج تجاربهم الذاتية يستعملونها لطمس الدين، واحتقار المعنى الديني.

وناقش شلايرماخر مع المثقفين المحتقرين للدين ظاهرة «الألوهية» في الدين كنظام قابل للفهم، خارج منطق اختزال العلاقة بين الوجود والوعي التي ذهب ضحيتها المثقفون.فاشتغال الدين، بنظر شلايرماخر، يكون في إطار جلي وظاهر للعيان، ويتحرك في مساحة عقلية تمزج بين كل وظائف النفس البشرية، كما يمنح للمثقف قدرة إدراج أنشطته داخل نسق مدهش للتأمل المطلق، خارج منطق



الأنظمة المعرفية المدرسية التي تحجب التأمل الحر للمثقف، وتغرقه في طوفان من المعلومات والمعارف الباردة التي نشأت في مسارات محددة وأحادية.

إن الدين والمعنى الديني يمنحان للمثقف مشاعر مقدسة، وآفاقاً مشرقة، يسهل بها للضعفاء حل مشاكل ذواتهم، وتعميق فطرة الخير في أنفسهم. ولهذا، دعا شلايرماخر المثقفين بحرارة إلى إعادة النظر في مواقفهم، وتصحيح مساراتهم في علاقاتهم بالوجود وبالحقيقة؛ إذ يضيعون فرص استلهام آليات الارتفاع بالواقع وخدمة الحرية من الدين نفسه.

ويبقى الدين وفق هذه المقاربة رهبة وقداسة وحفلا لا نهائيا للعقل، ينشأ داخل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة وغريبة من مناطق النفس البشرية، تحرك القيم النبيلة والمتفوقة في الإنسان، سلوكا أو تأويلا؛ إنه (المعن الديني).


صدر حديثا


محمد يوسف إدريس
الغفران
في الأديان الكتابية
المركز الثقافي العربي
مؤمنون بلا حدود





بقلم: إيمان المخينيني
أكاديمية وباحثة تونسية



الانتماء العقديّ والفعل السّياسيّ في الطّرح الكلاميّ الجديد

لقد ألفنا في مختلف الدّراسات المهتمّة بقضيّة السّياسة أو الدّولة وعلاقتها بالخطاب الإسلاميّ في المنظور الحضاريّ الحديث؛ أن نقرأ جملة من الآراء التي لا تخرج عن ذاك التّصنيف الثّلاثيّ المعتاد. فإمّا أن يكون الموقف أوّلا، رافضا لكلّ علاقة بين الإسلام والسّياسة، معليا من سلطة الخطاب اللّيبراليّ الدّيمقراطيّ الحديث على المرجعيّة الدّينيّة ومقصيا لها تماما، أو أن يكون الموقف ثانيا، بخلاف ذلك منحازاً إلى فلسفة الملّة ومشرّعاً لمركزيّة الأمّة، أو أن يكون الموقف ثالثا، متوسّطاً للرّأيين السّابقين ساعياً إلى إيجاد نقاط توافق والتقاء بين طرحين متضادّين كلّ التّضادّ على المستوى النّظريّ – المرجعيّ من جهة، وكذا على المستوى التّطبيقيّ الإجرائيّ من جهة ثانية.

أمّا الطّرح الكلاميّ، فيقدّم نفسه بوصفه قراءة مغايرة لهذه الأطروحات الكلاسيكيّة، حيث ينبني على خلفيّة هرمينوطيقيّة ساعية إلى استقراء التّجربة الإسلاميّة من وجهة نظر تأويليّة - فلسفيّة تعاد في ضوئها صياغة القضيّة على نحو متجدّد، رهانه الأكبر تحقيق ضرب من الإرشاد القيميّ في سياق إثارة الإنسان لسؤال المعنى الكامن في تجربته العقديّة.

مقدّمة:

يتحرّك هاجس تجديد الخطاب الدّينيّ في علم الكلام الجديد في فضاء سؤال شامل، هو سؤال الإنسان عن المعنى في علاقة بالتّجربة الدّينيّة، وهو طرحٌ مشكلٌ من أوجه عدّة، لعلّ أبرزها تحقيق التّواؤم للمسلم المعاصر بين خصوصيّة انتمائه العقديّ بما يستتبعه من وضعيّة وجوديّة مخصوصة من جهة، ومقتضيات لحظته الحاضرة التي تحتكم إلى براديغم الوعي الحداثيّ واستتباعاته من جهة أخرى. وفي إطار السّعي إلى تجديد الفكر الدّينيّ، يطرح اختصاص الكلام الجديد مسائل من صميم مشاغل المسلم المعاصر، ويثير من الأسئلة أبرز ما يلحّ عليه، ومن بينها قضيّة العلاقة بين الدّين الإسلاميّ والشّأن السّياسيّ.

ونحن لا نطرح هذه المسألة في هذا المقام، بسبب أنّها قضيّة راهنة وشائكة فقط، أو لكونها محلّ نظر من الجميع، وسؤالاً محيّراً لكلّ المنشغلين بالشّأن

الحضاريّ اليوم. ولكن يثيرنا في الحديث عنها، في السّياق الكلاميّ الجديد، سبب رئيس آخر، وهو أنّ المتكلّمين الجدد، ومن بينهم آية الله محمّد مجتهد سبشتري[١] وعبد الكريم سروش[٢] ينشغلان بها من زاوية نظر هرمينوطيقيّة. وذاك في تقديرنا مكمن الجدّة في طرح قضيّة نظام الحكم السّياسيّ في علاقة بنظام القيم الإسلاميّ.

يتحرّك هاجس تجديد الخطاب الدّينيّ في علم الكلام الجديد في فضاء سؤال شامل، هو سؤال الإنسان عن المعنى في علاقة بالتّجربة الدّينيّة

وانطلاقا من الوعي بدقّة هذا المشغل وخطورة طرحه، وبضرورة ابتناء آفاق تأويليّة جديدة، كان سعي المتكلّمين الجدد حثيثا إلى أفق تفكيريّ يكسب المسألة المطروحة بعداً تأويليّاً وفلسفيّاً عميقاً بمنأى عن التّنازع المحموم حول مقبوليّة طرح دون آخر.

إنّ لقضيّة العلاقة بين المشروع السّياسيّ الحديث والطّرح الإسلاميّ - التّشريعيّ في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة حينئذ أفقَ تفكير جديد، كما يقترح ذلك شبستري وسروش في مؤلّفات عدّة، قدّماها لتدارس هذه المسألة على خلفيّة مرجعيّة فلسفيّة، تعيد تقليب بعض المفاهيم وبعض المصطلحات وماهيّاتها بغاية تسليط الضّوء على جوانب خفيّة من القضيّة السّياسيّة الحادثة، مراهنين في ذلك على أن تقدّم المقاربة الكلاميّة الجديدة بعض الآفاق أو بعض الحلول للإشكاليّات الفكريّة والعمليّة التي تسود المجتمعات الإسلاميّة في علاقة بالمسألة الدّيمقراطيّة. وليس بالإمكان استشراف أبعاد هذا الرّهان قبل الاضطلاع بالدّور النّقديّ الذي يمثّل أولى خطوات المشروع التّأويليّ الطّامح إلى وضع إسلاميّ جديد.

١. نقد مباني الفكر السّياسيّ الاستبدادي

إنّ المقصود من عبارة «الاستبداديّ»، كلّ فكر أساسه إقصاء المخالف ورفض التّفاعل معه والسّعي إلى إخضاعه لمرجعيّة معيّنة. ويتّخذ هذا الاستبداد أشكالاً متعدّدة. فإمّا أن يكون مستنداً إلى مرجعيّة دينيّة أو أيديولوجيّة أخرى. والإشكال في هذا الطّرح، أنّه قائم على مغالطة كبرى تكمن في وهم امتلاك الحقيقة الإطلاقيّة وفي تجريد الآخر منها ودفعه إلى الانخراط ضمن المرجعيّة المحوريّة المتعالية لهذا الفكر.

ولكون القضيّة السّياسيّة تطرح في السّياق الكلاميّ الجديد في إطار علاقة هذه المرجعيّة بالمرجعيّة الدّينيّة، فإنّ النّقد الموجّه للفكر الاستبداديّ سيختصّ بملامح الاستبداد باسم الدّين والشّرعيّة العقديّة تحديدا، وهو أبرز مظاهر الممارسة السّياسيّة في الأوساط الإسلاميّة الرّافضة للفلسفة الدّيمقراطيّة الحديثة. من هنا، كان نقد شبستري وسروش لهذا الخطاب الاحتكاريّ والانحصاريّ، وهو نقد يدور أساساً حول مأخذين أساسيّين؛ هما أوّلا، فرض مبدإ التّكليف الشّرعيّ على المبدأ الانتخابيّ، وثانيا فرض رسميّة القراءة الأرثوذكسيّة وإقصاء مبدأ البلوراليّة.

١- مفكّر إيرانيّ مختصّ في الدّراسات الفلسفيّة وفي علم الكلام الجديد، راجع سيرة شبستري الذّاتيّة ضمن كتاب مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص ص ٥٣، ٥٧

٢- مفكّر إيرانيّ ينشغل حاليّا بدراسة علم الكلام الجديد، ويقدّم في إطاره إسهامات عديدة. راجع ترجمة سروش في كتاب القبض والبسط في الشّريعة، ص، ص ص ١٥، ١٧. وفي كتاب العقل والحرّيّة، ص ص ٥، ٢٣

أ. التّكليف الشّرعيّ مقابل المبدأ الانتخابيّ

لـم يكـن الوعـي التّكليفـيّ في الأوسـاط الإسـلاميّة القديمـة يطـرح إشـكالاً فكريّـاً ولا إجرائيّـاً، إذ «التّكليـف كان هـو الأصـل والمحـور في الثّقافـة الدّينيّـة والأخلاقيّـة في العالـم القديـم. وكان أجدادنـا القدمـاء يعيشـون في ظـلّ هـذه المنظومـة مـن التّكاليـف»[٣]، عـلى حـدّ تعبـير سروش؛ بمعنـى أنّ تأصّـل هـذا الـضّرب مـن الوعـي في الممارسـة اليوميّـة القديمـة، جعـل منـه الشّـكل الوحيـد لتجربـة المسـلم العقديّـة والحياتيّـة، حيـث لـم تكـن تنازعـه أشـكال وعـي أخـرى عـلى الحجّيـة أو المشروعيّـة.

> إنّ أبرز مظاهر الانزياح عن خصوصيّة العصر، تتمثّل في سعي الإسلام الفقهيّ – الحكوميّ إلى فرض مبدإ التّكليف الشّرعيّ

ويتّفـق شبسـتري مـع سروش في هـذا الـرّأي، بدليـل قولـه: «في المجتمعـات التّقليديّـة نـرى أنّ لغـة التّكليـف هـي الحاكمـة، وذلـك بتطابـق مـع مجموعـة مـن الحقائـق الموجـودة في الواقـع الطّبيعـيّ، فـلا ينبغـي تغيير الواقـع ولا يمكـن ذلـك. وعليـه، فـلا ينبغـي أن يفكّـر شـخص بتغيـير الواقـع السّـياسيّ والاجتماعـيّ (...) إنّ فكـرة التّغيـير تمثّـل انتفاضـة في وجـه نظـام الخلقـة»[٤] فـكأنّ الخـروج مـن منطـق التّكليـف إذن، يُعـرِّض لخطـر الخـروج عـن الفطـرة الـتي خلـق الله الكـون عليهـا. لذلـك، فالالـتزام بثقافـة التّكليـف هـو عـين العبـادة والطّاعـة لله في المرجعيّـة القديمـة.

٣- سروش، التّراث والعلمانيّة، ص ٧١

٤- شبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص ص ٩٥، ٩٦





أمّا في المجال السّياسيّ، فكان مفهوم التّكليف ممثّلا في مفهوم الطّاعة والتّبعيّة للحاكم، بوصفه حاكما بأمر الله. وقد تكرّست هذه الفكرة على امتداد التّاريخ الإسلاميّ على التّدريج، حيث سيطرت على جلّ الممارسات السّياسيّة القائمة بين الحاكم ومحكوميه، بوصفهم رعايا له منضوين تحت سلطانه ومكلّفين بطاعته واتّباعه.

لا يعتبر المتكلّمون الجدد أنّ الخلفيّة الدّينيّة الإسلاميّة معادية لفلسفة الدّيمقراطيّة الحديثة، ولكنّهم يرون أنّ الفهم المشوّه للدّين تسبّب في فهم خاطئ ومغالط لطبيعة العلاقة بين الإسلام والسّياسة

غير أنّ أبرز مظاهر الانزياح عن خصوصيّة العصر، وفرض رؤية متقادمة ومتخارجة عن ظرفيّة المسلم المعاصر، تتمثّل في سعي الإسلام الفقهيّ - الحكوميّ إلى فرض مبدأ التّكليف الشّرعيّ وعمله على أن يتمّ تقييم الأداء السّياسيّ دينيّا وفق منظومة الأوامر والنّواهي ومعيار الحلال والحرام الشّرعيّين. في حين أنّه - بتعبير شبستري - «في العصر الحاضر لا يمكننا التّحدّث بلغة التّكليف في باب السّياسة والحكومة. فالمجتمعات الإسلاميّة قد دخلت عصر الحداثة بالفعل (...) وأنّ السّياسة والحكومة في عصر الحداثة يرتبطان بالعلم والفلسفة وانتخاب الإنسان»[٥].

فإذا كان منطق التّكليف قائما على اتّخاذ القرار في محلّ الإنسان المسيّر، فإنّ منطق الانتخاب يقوم على طرف نقيض منه، إذ يحمّله مسؤوليّة قراره بوصفه إنساناً مخيَّراً. هاهنا يبدو التّعارض صريحاً بين الانتخاب والتّكليف. ذلك أنّ «الإنسان في عصر الحداثة يعيش الانتخاب والاختيار على مختلف المستويات، وقد حلّ الانتخاب محلّ التّقدير والمصير المحدّد سلفا»[٦].

٥- نفسه، ص ٨٩
٦- نفسه، ص ص ٨٩، ٩٠

ب. رسميّة القراءة الأرثوذكسيّة ورفض البلوراليّة

يُعرّف كلّ من سبشتري وسروش القراءة الرّسميّة للدّين بكونها القراءة اللاّهوتيّة الفقهيّة - الحكوميّة، التي تتعامل مع الشّأن السّياسيّ بشكل استعلائيّ - إملائيّ، وتجعل من معيار الحلال والحرام والحقّ والباطل مصطلحات سياسيّة تشريعيّة في آن واحد. ولأنّها تتوهّم حيازتها لكلّ هذه المشروعيّة، فهي تتموضع في حالة عدائيّة متواصلة مع كلّ أشكال البلوراليّة الفكريّة والمذهبيّة والسّياسيّة.

إنّ التّفاعل بين المنظومتين القيميتيْن الدّيمقراطيّة والإسلاميّة يسنده قانون ثقافيّ راسخ عبر تاريخ الحضارات الإنسانيّة المختلفة

هذه «القراءة الرّسميّة لا تعرض نظريّات وآراء في باب نوع الحكومة وكيفيّة التّخطيط للتّنمية وإقامة العدالة كوظائف للحكومة، بل تقدّم سلسلة من الأوامر والأحكام والآداب والمقرّرات في مجال الحلال والحرام والواجب والمباح على شكل «فتاوى» تطلب من المؤمنين أن يتحرّكوا في مجال السّياسة (...) على غرارها»[٧]. ومعنى ذلك، أنّها قراءة تفتقر إلى كلّ أفق عمليّ فعليّ، لتوغل في حيّز مجرّد مفارق ومتعال لا يرى من صيغة للخطاب الإسلاميّ إلاّ الصّيغة الآمرة النّاهية. هذا إضافة إلى أنّها في دفاع مستمرّ ومتواصل عن مصالحها السّلطويّة والمرجعيّة الضّيّقة، وهو ما يزيد من إضعاف حجّيتها.

يبدو جليّا إذن، أنّ مثل هذا الفكر الإقصائيّ لا يمكن أن يرسي دعائم الفكر الاختلافيّ البلوراليّ طالما أنّ رأي الآخر المقابل لا يملك الحقّ في النّموّ، ولا حتّى في الوجود أصلا. ومن دواعي نقد مثل هذا الفكر أنّه كما يتعسّف على الحاضر ومقتضياته، فهو يتعسّف على التّاريخ وحيثيّاته أيضا. ومن هذا الوجه، يؤكّد المتكلّمون الجدد أنّ الإشكال لا يكمن في التّجربة الإسلاميّة القديمة، بقدر ما يكمن في فهمها من قبل المرجعيّات التّقليديّة اليوم. ذلك أنّ القدامى قد مارسوا الشّأن السّياسيّ وفق ما اقتضته ظروفهم ومعطياتهم الاجتماعيّة والدّينيّة والثّقافيّة السّابقة. وذلك ما نطالب به نحن في عصرنا الحاضر؛ بمعنى أنّه على كلّ جماعة بشريّة أن تعيش زمانها وأن تنسجم مع خصوصيّة ظرفها الرّاهن، وذلك ما قصر عنه الاتّجاه الأصوليّ الرّجعيّ في العصر الحاليّ. ونجد على ذلك شاهدا في قول شبستري: «إنّنا أبناء هذا العصر، وأولئك الفقهاء هم أبناء ذلك العصر، وعملنا يقوم على أساس تشخيص وبيان وظيفتنا في العصر الحاضر، لا التّقليل من قدر وقيمة العلماء السّابقين»[٨].

يجري هذا المطمح النّقديّ إلى رهان فعليّ أكبر، مداره تأسيس فكر دينيّ - سياسيّ ينافس الطّرح الرّسميّ التّقليديّ بآليّات المنطق الاستدلاليّ-العقلانيّ لـ «يفتح الطّريق أمام تعدّد القراءات، وبالتّالي يمنح الجميع حقوقا متساوية»[٩]. فكيف نتبيّن خصائص هذا المشروع الهرمينوطيقيّ التّجديديّ في إطار جدليّة الإسلام والسّياسة؟

٧- نفسه، ص ٨٨

٨- شبستري، نفسه، ص ١٠٦

٩- نفسه، ص ٢٥٧



٢. البديل الكلاميّ في المسألة السّياسيّة الحديثة

لا يعتبر المتكلّمون الجدد أنّ الخلفيّة الدّينيّة الإسلاميّة معادية لفلسفة الدّيمقراطيّة الحديثة، ولكنّهم يرون أنّ الفهم المشوّه للدّين تسبّب في فهم خاطئ ومغالط لطبيعة العلاقة بين الإسلام والسّياسة في صياغتها الغربيّة المعاصرة. من هذا المنطلق، فإنّ البديل الكلاميّ يتأسّس خاصّة على تصحيح مفهومين يتعلّق أحدهما بالقيم الدّيمقراطيّة، والثّاني بالقيم الدّينيّة، ليصل إلى صياغة جديدة لأبعاد العلاقة بينهما وآفاقها الاستشرافيّة المنفتحة. ونقرأ هذا الرّهان بشكل صريح، في قول شبستري: «إنّنا نسعى لإيجاد فضاء حرّ يستطيع من خلاله جميع النّاس، ومنهم علماء الدّين أن يطرحوا نظريّاتهم في باب السّياسة والحكومة، ويشاركوا في العمل السّياسيّ بحقوق متساوية»[١٠]، وبفعل السّعي إلى هذا الفضاء الفكريّ الحرّ يكون الجمع بين الدّيمقراطيّة والدّين نموذجا تاريخيّا «للتّوفيق بين العقل والشّرع»[١١]، بعبارة سروش.

أ. التّنظير السّياسيّ من موقع الانتماء الإيمانيّ

يدعونا هذا العنوان إلى طرح سؤالين اثنين:

١. لماذا التّنظير السّياسيّ؟
٢. بأيّ معنى نفهم الانتماء الإيمانيّ؟

يرى مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش أنّ الفكر السّياسيّ الإسلاميّ يشكو من ضعف تنظيريّ فادح. ولعلّ ذلك ما يسبّب ظهور عدد من المواقف العشوائيّة في هذا الإطار. ومأتى العشوائيّة هو الافتقار إلى خلفيّة نظريّة صلبة يتمّ على أساسها ابتناء الرّأي ودعمه بجهاز برهانيّ ومفاهيميّ متين؛ فجملة ما لدينا، يعدّ آراء متفرّقة واعتباطيّة تنشغل ظاهريّا بالمسألة السّياسيّة الشّائكة، ولكنّها في الباطن لا تلج إلى عمقها ولا إلى أصول إشكاليّاتها الأولى.

من هنا، تلقى على عاتق المفكّرين المعاصرين مسؤوليّة ملء هذا الفراغ ببدائل نظريّة تتضمّن شروط تطبيقها وتفعيلها في الواقع، وذاك شرط وجاهتها ومقبوليّتها.

أمّا التّنظير من موقع الانتماء الإيمانيّ، فيتّخذ أبعاداً مخالفة لما قد يفهم من ظاهر اللّفظ؛ إذ ليس المقصود من الانتماء ذاك التّعلّق بالمستوى السّطحيّ- القشريّ من العقيدة، حيث يقتصر مفهوم الإيمان على الالتزام بجملة الأوامر والنّواهي والتّشريعات الفقهيّة؛ لأنّ هذا النّوع من «الإيمان المصلحيّ» كما يعبّر عنه سروش لا يعدو أن يكون مجرّد تطبيق آليّ خال من البعد الأعمق للمقاصد الشّرعيّة ومفتقر إلى فلسفة التّجربة العقديّة، كما ينبغي أن تكون عليه في حياة المسلم المعاصر.

يتأسّس الطّرح الدّيمقراطيّ على قيمة الحرّية البشريّة، ويعتبرها أصلا راسخا لتحقيق إنسانيّة الإنسان

في هذا الإطار، يدعو الكلام الجديد إلى تأسيس مفهوم جديد للإيمان والتّديّن، لأنّه يكفل للمرء في آن واحد تحقيق انتمائه العقديّ، ويضمن انفتاحه على التّجربة السّياسيّة الحديثة.

١٠- نفسه، ص ٢٥٧

١١- سروش، التّراث والعلمانيّة، ص ١٤٦

وبهذا، ينتفي ذلك الصّراع المغلوط بين الخطاب الإيمانيّ والمنطق العقلانيّ، لأنّه لا يوجد تعارض جوهريّ يحكمهما، خلافاً لما سعى الطّرح الأيديولوجيّ إلى إظهاره؛ ذلك أنّ القيم الدّينيّة يمكن أن تؤسّس لثقافة سياسيّة متينة. ولا أدلّ على ذلك من مركزيّة قيمة العدالة في الإسلام، وهي قيمة، لو عمل السّاسة على تفعيلها لتحقّق انسجام القيم الإسلاميّة مع القيم الدّيمقراطيّة بشكل جليّ. يقول شبستري في هذا السّياق: «أعتقد أنّ الخطاب السّياسيّ والاجتماعيّ للإسلام يتلخّص في تحقيق العدالة، إنّ رسالة الدّين السّياسيّة تتركّز على تشويق النّاس لإقامة العدالة في واقع المجتمع والاهتمام بالقيم الأخلاقيّة في عالم السّياسة، وبعبارة أخرى إفهام النّاس ضرورة عدم الفصل بين السّياسة والأخلاق ورعاية القيم الأخلاقيّة في السّياسة»[١٢].

١٢- نفسه، ص ١١٧



والملاحظ أنّ الاشتغال على هذه العلاقة القيميّة لا يكفل فقط البعد الدّيمقراطيّ للتّجربة السّياسيّة؛ بل يكفل كذلك ممارسة التّجربة الدّينيّة من خلالها. ونقرأ ذلك في قول سروش: «إنّ مراعاة «العدالة والحرّية و... لا تضمن ديمقراطيّة هذه الحكومة فحسب، بل تكرّس دينيّتها أيضا»[١٣].

إنّ التّفاعل بين المنظومتين القيميتيّن الدّيمقراطيّة والإسلاميّة يسنده قانون ثقافيّ راسخ عبر تاريخ الحضارات الإنسانيّة المختلفة، وهو قانون الأثر الثّقافيّ الذي يربط اللاّحق بالسّابق، والذّاتيّ بالغيريّ، وهو ما يجعل من مبدإ تفاعل الفكر الإسلاميّ مع الأطروحة الدّيمقراطيّة أمرا بديهيّا، بل وضروريّا من جهة، ويجعل من أمر العودة إلى الموروث الدّينيّ لاستلهام القيم الأخلاقيّة منه، وإيلاجها في الطّرح الدّيمقراطيّ كذلك، شرطا أكيدا لابتناء القيم السّياسيّة على قاعدة أخلاقيّة صلبة من جهة أخرى.

ذلك أنّ مشكل الدّيمقراطيّة في المحضن الغربيّ، أنّها فرّطت في الزّاد القيميّ - الأخلاقيّ حسب تصوّر مجتهد شبستري. فـ «المجتمعات التي تسودها قيم النّظام الدّيمقراطيّ أغفلت الرّأسمال المعنويّ للإنسان، وأهملت ميراثه وقيمه الأخلاقيّة. وبذلك تواجه هذه المجتمعات في هذا العصر أزمة المعنويّة والأخلاق (...) وقد وصلت هذه الحالة إلى الذّروة، عندما تمّ فصل السّياسة عن الأخلاق المعنويّة والدّينيّة تماماً (...) ولا ينبغي لعالم السّياسة والحكومة أن يبتعد عن القيم المعنويّة»[١٤].

من هذا المنطلق، تأكّدت حاجة المنظومة الدّيمقراطيّة إلى منظومة القيم الأخلاقيّة- الدّينيّة في إطار الصّياغة الكلاميّة الجديدة للتّجربة السّياسيّة في بعدها الإسلاميّ.

> ما لم يتمّ السّعي إلى تجديد الفهم الدّينيّ بالبحث عن مقاصده الكبرى وبالتّعمّق في فلسفة خطابه، يصبح من المتعذّر الحديث عن علاقة تجمعه بالمفهوم الدّيمقراطيّ لمبدإ «سيادة الشّعب»

فالطّرح الكلاميّ إذن، يراهن في رأي مجتهد شبستري على «البحث عن النّظريّة السّياسيّة للحكومة والعدالة التي تسهم في تيسير تجربة الخطاب الإلهيّ وسائر التّجارب الدّينيّة للخواصّ، وتيسير التّخلّق بالأخلاق الوحيانيّة للأغلبيّة من النّاس الذين يعيشون واقعا اجتماعيّا معيّنا(...) في هذه الصّورة نلجأ إلى التّحكيم الدّينيّ، ويكون الكتاب والسّنّة من العوامل المؤثّرة في مجال السّياسة والحكومة»[١٥].

الدّيمقراطيّة في الصّياغة الإسلاميّة

إنّ تمثّل القيم الدّيمقراطيّة في الأوساط الإسلاميّة يقتضي العودة إلى منظومة القيم المضمّنة في المتون الدّينيّة والتّفكير في مدى انسجام المرجعيّتين فيما بينهما. لأجل ذلك، فإنّ مهمّة إصلاح الموروث الدّينيّ تعدّ أولويّة كبرى في الكلام الجديد لكونها الشّرط الأوّل لتنقية الفكر الإسلاميّ من رواسب الجزميّة والتّقليد التي تكبّل التّجربة المعاصرة للمسلم اليوم.

١٣- سروش، نفسه، ص ١٥٢
١٤- شبستري، نفسه، ص ص ٢١٨، ٢١٩
١٥- شبستري، نفسه، ص ١١٦



وعلى هذا الأساس، تصاغ ماهيّة الدّيمقراطيّة؛ أي من منطلق إعادة قراءة النّصوص الإسلاميّة في ضوء المعطيات الفكريّة والفلسفيّة تفاديا لإعادة إنتاج القراءة الكلاسيكيّة الرّافضة لكلّ انفتاح على المفاهيم الجديدة ممّا عمّق الهوّة بين الفكر السّياسيّ الحديث والفكر الإسلاميّ. من هنا، يستعيد كلّ من مجتهد شبستري وسروش تشكيل جملة من المفاهيم السّياسيّة في ضوء الفهم الإسلاميّ المنفتح على المرجعيّة الهرمينوطيقيّة الفلسفيّة الحديثة بغاية الإسهام في صياغة فهم إسلاميّ جديد للفكر السّياسيّ المعاصر ولآليّاته الدّيمقراطيّة تحديدا.

ب. الحرّية وشرط المسؤوليّة

يتأسّس الطّرح الدّيمقراطيّ على قيمة الحرّية البشريّة، ويعتبرها أصلا راسخا لتحقيق إنسانيّة الإنسان. ومن منطلق رفض أيّة وصاية تحدّ من حرّية هذا الإنسان وتكبّل حقوقه، فإنّ من شروط النّظام الدّيمقراطيّ أن يكفل له جملة من الحرّيات بفعل القوانين والمقرّرات الرّسميّة.

ومن بين مجالات هذه الحرّيات، المجال الفكريّ والسّياسيّ والدّينيّ، ويشترط في الحكومة التي توصف بالدّيمقراطيّة أن تكفل هذه الحرّيات، وهو ما يؤكّده شبستري بقوله: «إنّ هذه الحرّيات الأساسيّة تشكّل بمجموعها الأركان النّظريّة لهذا الشّكل من الحكومة (...و) أهمّها: حرّية البيان وتبليغ العقيدة السّياسيّة وغير السّياسيّة، حرّية الاجتماعات، حرّية الدّين والمذهب وتساوي الحقوق بين جميع أفراد المجتمع

في مسألة الانتخاب وتشكيل الأحزاب والجمعيّات السّياسيّة والمشاركة في الحكومة»[١٦]. وليس بالإمكان ضمان حقّ الحرّية لكلّ فرد من أفراد المجتمع ما لم يكن التّعامل معهم مبنيّا على أساس المساواة في المعاملة بغضّ الطّرف عن الانتماء العقديّ أو غيره. ويذهب شبستري إلى أنّ «المقصود من الحرّية في النُّظم الدّيمقراطيّة هو أنّ كلّ فرد من أفراد المجتمع بغضّ النّظر عن عقيدته وقيمه الأخلاقيّة وانتمائه السّياسيّ، وبمجرّد كونه إنساناً يملك حرمة (...) وله حقّ العمل بحرّية، ولكنّه مسؤول في مقابل حرّية وحقوق الآخرين. والأساس في هذا التّعريف للحرّية، يدور حول فرديّة الإنسان مع شرط الحرّية في العمل وشرط المسؤوليّة في مقابل حرّيات الآخرين»[١٧].

إنّ وجه الالتقاء بين المرجعيّتين الدّيمقراطيّة السّياسيّة والإسلاميّة الدّينيّة حول ماهيّة الحرّية يكمن تحديدا في المراهنة على إيجاد المعادلة بين الحقّ والواجب في التّجربة الوجوديّة للمسلم المعاصر ببعديها السّياسيّ والدّينيّ على نحو من المحايثة والمماهاة وليس على خلفيّة التّنافر والتّصارع على الحجيّة.

ج. «سيادة الشّعب» ديمقراطيّة أم دينيّة؟

إنّ إضافة كلمة «الدّينيّة» لمصطلح «سيادة الشّعب» تنضوي تحتها جملة من المغالطات، وتكرّس في النّتيجة طرحاً تقليديّاً رجعيّاً يدّعي لنفسه مواكبة الطّرح الدّيمقراطيّ، بل وضمّه إلى مرجعيّته المخصوصة في حين أنّه في تصادم جوهريّ معه. ذلك أنّه في ظلّ هذا الفهم لمسألة سيادة الشّعب دينيّا «يتمّ حذف وإلغاء قيم الدّيمقراطيّة ولا يتمّ انتخاب المسؤولين والحاكمين بوسائل ديمقراطيّة، وعلى أساس الأكثريّة، ويكتفي هؤلاء بعنوان «سيادة الشّعب»، والقول بأنّهم ديمقراطيّون ولكنّهم في مجال العمل والممارسة يعيشون أفكاراً وقيماً مضادّة للدّيمقراطيّة وسيادة الشّعب»[١٨] كما يوضّح ذلك شبستري. فالانتماء إلى الدّيمقراطيّة في ظلّ هذا الاستحواذ التّأويليّ على مبادئها، لا يعدو أن يكون انتماءً قشريّاً زائفاً.

من هنا يخلص شبستري إلى أنّه «لا يمكن إضافة «كلمة دينيّة» لمصطلح سيادة الشّعب (...لأنّ) هذا القيد وهذه الإضافة بإمكانهما تفريغ سيادة الشّعب من مضمونها ومحتواها الحقيقيّ، فالمقصود من سيادة الشّعب هو هذا النّظام الدّيمقراطيّ السّائد في الفكر الحداثيّ»[١٩].

وما لم يتمّ السّعي إلى تجديد الفهم الدّينيّ بالبحث عن مقاصده الكبرى وبالتّعمّق في فلسفة خطابه، يصبح من المتعذّر الحديث عن علاقة تجمعه بالمفهوم الدّيمقراطيّ لمبدإ «سيادة الشّعب». ذلك أنّ التشبّث بميكانيزمات الخطاب التّقليديّ يستبطنه الحفاظ على جملة من المفاهيم، ومن بينها مفهوم الأمّة في مقابل مفهوم الشّعب، وهو ما يحول دون تمثّل فلسفة السّيادة الشّعبيّة كما تصاغ ديمقراطيّا. والإشكال أنّ هذا الإصرار على التّفكير انطلاقا من المرجعيّة القديمة في ظلّ المستجدّات السّياسيّة الحادثة لا يفضي إلى الإضرار بالشّأن السّياسيّ فحسب، إنّما هو مضرّ بالشّأن الدّينيّ كذلك.

---

١٦ نفسه، ص ٢٠٦

١٧ شبستري، نفسه، ص ٢٠٢

١٨ شبستري، نفسه، ص ٢٢٢

١٩ نفسه، ص ٢٢٣



ينبغي حينئذ أن نصحّح الفهم القائل بضرورة أن تكون الحكومة دينيّة حتّى تحمي البعد الدّينيّ في وجود المسلم اليوم، لنقول في المقابل إنّ هذا البعد يمكن له أن يحضر بقوّة في حياة المسلم في ظلّ نظام سيادة الشّعب الدّيمقراطيّة حينئذ، فـ «لا ضرورة لإضافة كلمة (دينيّة) أو (إسلاميّة) إلى هذا المصطلح»[٢٠].

إنّ تحقيق الدّيمقراطيّة في المجتمع الإسلاميّ إذن، لا يشترط أن تكون إسلاميّة بالضّرورة، إنّما يفترض أن يكون الإسلام مقاما تعبّديّا وشكلا من أشكال الانتماء الوجوديّ - العقديّ للمسلم المعاصر يتحايث ويتماهى مع أبعاد وجوديّة شتّى للإنسان، لا تجد من نظام سياسيّ نظريّ يكفلها، ويضمن حرّية ممارستها بشكل أفضل ممّا يكفله النّظام الدّيمقراطيّ الحديث.

بذلك، تجتمع للمؤمن المصلحتان السّياسيّة- الدّنيويّة، والدّينيّة - العقديّة على خلفيّة نظريّة وتطبيقيّة في آن معا، في ضوء طموح الرّؤية الكلاميّة الجديدة إلى حداثة إسلاميّة في بعدها الأنطولوجيّ العميق.

خاتمة:

يبدو لنا ممّا تقدّم، أنّ المشروع الكلاميّ الجديد بما يثيره من مفاهيم ويقلّبه من قضايا، هو على درجة من الوجاهة البالغة. ولعلّ ذلك ما يجعله جديراً بالدّراسة والتّحليل، وحقيقاً باعتماده نموذجا جادّا من بين النّماذج التّجديديّة المكوّنة للمشهد الثّقافيّ الإسلاميّ الحديث؛ إلاّ أنّ عدّه كذلك يزيد من مسؤوليّة الدّارس له، حيث لا يكفي الوقوف على دلائل الإصابة والإجادة فيه، وإنّما ينبغي اتّخاذ مسافة نقديّة من مقدّماته ونتائجه بغاية تعميق النّظرة إليه من جهة، وبهدف إثراء خطابه ببعد نقديّ يزيد من نضج هذا المشروع، ويعدّل من مساراته واختياراته من جهة ثانية.

---

٢٠ نفسه، ص ٢٦٧



قائمة المصادر:

- سروش (عبد الكريم):
- بسط التّجربة النّبويّة، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠٠٩
- التّراث والعلمانيّة، البنى والمرتكزات، الخلفيّات والمعطيات، ترجمة أحمد القبانجي، الانتشار العربيّ، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩
- الصّراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظريّة التّعدّديّة الدّينيّة، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، ط١، ٢٠٠٩
- العقل والحريّة، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، ط١، ٢٠٠٩
- القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد ، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢
- Sorouch (Abdolkarim(, Reason freedom, and Democracy in Islam, translated, edited and with a critical introduction by Mahmoud Sadri, Ahmed Sadri, Oxford University Press, New York, ٢٠٠٠
- شبستري (محمد مجتهد):
- قراءة بشريّة للدّين، الانتشار العربيّ، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩
- مدخل إلى علم الكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠
- الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة، ترجمة حيدر نجف، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، بغداد، ط١، ٢٠١٣



بقلم: د. محمود كيشانه
باحث فلسفي، مدرس
محاضر الفلسفة الإسلامية
بجامعة القاهرة



التدين الشعبي.. والتدهور الحضاري

يتجه هذا البحث إلى محاولة الكشف عن معنى الدين كدين ومعنى الدين كتدين شعبي ليس له من علاقة بجوهر الدين غير الظاهر فقط، مع البحث أيضًا عن مظاهر هذا التدين الشعبي الذي كان له أكبر الأثر فيما يشهده واقعنا العربي من تدهور حضاري، وتخلف في سباق الأمم نحو التقدم، إيمانًا بأن ما يعوق نهضتنا الآن، إنما هو نوع من التدين الكاذب الذي يقود الأمة إلى نوع من التواكل والخنوع.

وعليه، فإن هذا المقال يدور حول المحاور الآتية:

ما المقصود بالدين؟

ما المقصود بالدين (التدين) الشعبي؟

التدين الشعبي وعقيدة القضاء والقدر

الحجر على التدبر والتفكر والعلم

امتهان كرامة المرأة

التصوف والاستنجاد بالأولياء

عقيدة الخنوع للحاكم الأب



بادئ ذي بـدء، يمكـن القـول إن الإيمـان ليـس صـلاة فقـط، فمـا أكـثر مـن يصـلي دون أن يربـط صلاتـه بالمعطيـات العمليـة، فـإذا لـم يكـن للإيمـان معطـى عمـلي، فـلا فائـدة منـه عـلى صاحبـه، وهـل يجـوز أن أصـلي ولا ألـتزم بالمواعيـد؟ أم هـل يجـوز أن ترتـدي المـرأة غطـاء الـرأس، ولا تلـتزم بـالآداب والخلـق السـديد؟! وعليـه، فالديـن في جوهـره ديـن عمـل وعبـادة قبـل أن يكـون عبـادة فقـط، وقـد نزلـت الآيـات القرآنيـة موجهـة وداعيـة إلى هـذا الأمـر، نذكـر مـن ذلـك قـول الله تعـالى: «إن الذيـن قالـوا ربنـا الله ثـم استقاموا تتـنزل عليهـم الملائكـة ألا تخافـوا ولا تحزنـوا.... »[١]؛ ففـي الآيـة دعـوة صريحـة إلى ربـط القـول بالعمـل - القـول هـو الإيمـان بـأن الله تعـالى ربنـا، والعمـل هـو الاستقامة في الحيـاة، والاسـتقامة تعـني تنفيـذ متطلبـات الإيمـان بصـورة عمليـة.

١- فصلت: الآية ٣٠

ما المقصود بالدين؟

لخص الشيخ محمد دراز الدين بقوله: الدِّين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات[٢]، وهو التعريف الذي نراه لا يهمل العمل من أجل اللفظ، وإنما يجمع بينهما في صورة واضحة ؛ لأنه يتوجه تلقائيًا إلى جوهر الدين في الاعتقاد والمعاملات، وهو ما يجب تطبيقه من قبل المسلم الآن.

ما المقصود بالدين (التدين) الشعبي؟

أما الدين الشعبي، فهو ذلك الدين التقليدي الذي آمن الناس به تقليدًا ومحاكاة ليس إلا. وعليه، فهو ذلك النوع من التدين الذي يتخذ من الطقوس الشعائرية الدينية مطية لتبرير نوع من الاستسلام والخنوع المبنيين على عدم تطبيق مبدأي إعمال العقل والتطبيق العملي لمبادئ العقيدة. فالمتأمل في واقعنا المعيش، يجد أننا أمام نوع من التدين الشعبي الذي يحصر الدين في الحلال والحرام، مع أننا نعلم أن مبادئ الدين كلها ترتكز على أربعة محاور:

الدعوة إلى الإيمان بوجود الله.
الدعوة إلى الأخلاق.
تطبيق العبادات.
المعاملات، وقوامها تطبيق جوهر الدين تطبيقًا عمليًا صحيحًا.

التدين الشعبي وعقيدة القضاء والقدر

إن مسألة التدين الشعبي في كافة مظاهره المنتشرة في أيامنا هذه لتقودنا إلى شيء مهم، يفسر لنا سبب تلك النظرة الشائعة في تفكير الكثيرين قوامه أن الإسلام عندهم يدور في دائرة الاستسلام، وهي تلك الفكرة التي يغذيها الفهم الخاطئ لعقيدة القضاء والقدر في الإسلام، تلك القضية التي اتخذ البعض منها منطلقًا لتسويغ الوضع الراهن البائس في الفساد السياسي أو الاجتماعي أو غيرهما. مع أن واقع الأمر، يقودنا إلى أن عقيدة القضاء والقدر تعني أن الإنسان يختار أفعاله وفق إرادته المختارة تحقيقًا لثوابت الثواب والعقاب، وأن القضاء والقدر ليس شيئًا أكثر من أسبقية العلم الإلهي بالفعل قبل حدوثه من العبد.

> الدين في جوهره دين عمل وعبادة قبل أن يكون عبادة فقط، وقد نزلت الآيات القرآنية موجهة وداعية إلى هذا الأمر

ولا نجافي الحقيقة - في أي شيء - إذا ذهبنا إلى أن كثيرًا من الشعوب العربية قد شاعت فيها روح اليأس والقنوط بسبب فهمهم الخاطئ لعقيدة القضاء والقدر التي لا يفهمون مغزاها الحقيقي، ولو يعلم المتواكلون ما سيترتب على فهمهم لهذه العقيدة من خطورة عليهم وعلى الدين، فلربما آثروا أن ينزعوا بأذهانهم وعقولهم إلى الفهم الصحيح لها[٣].

ومن ثم، نرفض أن تكون عقيدة القضاء والقدر التي جاء بها الإسلام سببا في التأخر، لافتين الأنظار إلى أن نتيجة هذا التأخر، إنما يعود إلى الفهم الخاطئ من قبل المسلمين، وهذا يعني أن المسلمين سبب هذا التدهور الحادث؛ إذ إنهم فهموا

٢- انظر د. محمد دراز، الدين، الكويت، طبعة دار القلم، ص ٣٣
٣- د. قاسم، الإسلام بين أمسه وغده القاهرة، ط الأنجلو المصرية، بدون تاريخ، ص ٣٧

دينهم على نحو خاطئ أدى بالغرب إلى الانتقاص من قدره.

وقد أسس الناس على هذا الفهم نتيجة أخرى خاطئة، وتحمل في جعبتها تدينًا شعبيًا ليس من الدين النقي في شيء مؤداها: أننا في آخر الزمان وأن الشر حصل ولا أمل في العلاج، مع أن المسلم مأمور بالعمل والجهاد ما دام فيه عين تطرف[4]، وتغافلوا عن أنه من غير الجائز أن يتطرق اليأس إلي قلب أحد لا عقلاً ولا دينًا [5]. والحق أن القرآن قد ربط بين اليأس وبين الضلال، حيث يقول المولى تعالى: «ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون»[6].

يقوم التدين الشعبي على رافدي التواكل والخنوع على اعتبار أن الله سبحانه يتدخل في كل شيء

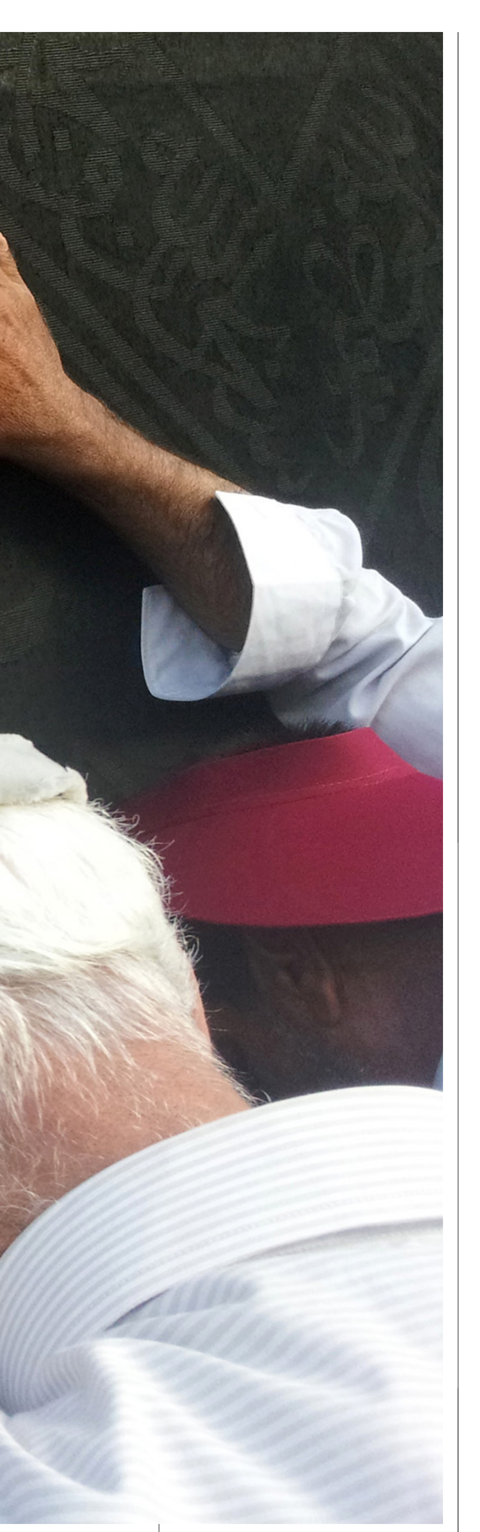
وعليه، فإن كلمة إسلام ليست مشتقة من استسلم، وإنما من أسلم، والأسلمة تعني أن يُسْلِم المرء لله: أي أن يثق بالله، ويطمئن إلى أن التعاليم الإلهية ستوصله إلى الخير والصلاح. كلمة استسلام تلغي إرادة الفرد. أما كلمة أسلم، فتعني الاطمئنان إلى أن إرادة الفرد المطمئنة إلى التعاليم السماوية ستنجز ما يبحث الفرد عن إنجازه[7].

٤- يوسف القرضاوي، الوقت في حياة المسلم، ط مكتبة وهبه، القاهرة، ط الثالثة، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦ م ص ٤٣

٥- انظر شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ القاهرة، ط البشير للطباعة والنشر، ١٩٨٥م، ص ٨١، ٨٢

٦- سورة الحجر آية ٥٦

٧- عبد الستار قاسم، الدين الشعبي وتطبيق الشريعة، ١٨/آب/٢٠١٣م. على الرابط التالي:
http://almawqef.com/spip.php?article٧٥٥١&lang=ar



ولهذا، فإن التدين الشعبي قائم على رافدي التواكل والخنوع على اعتبار أن الله سبحانه يتدخل في كل شيء، وأن إرادته تبسط نفسها على كل النشاطات، وهي مقولة حق بنى عليها المتواكلون نتيجة باطلة، حيث يظن الإنسان - بناءً على هذا - أن كل محاولاته لا معنى لها في النهاية لأن النتيجة تتمخض عن إرادة قررت هذه النتيجة مسبقا، وكأن أصحاب هذا الفهم يصورون الله حاشاه بالحاكم المستبد، وهذا أمر يترتب على أنهم يقيسون الاعتبارات الإلهية على الاعتبارات الإنسانية. ومن ثم، فإن «مثل هذا الدين جيد للكسالى والمتنطعين، والذين يظنون أن الإرادة الإلهية ستتدخل في النهاية لصالحهم. علما أن الإرادة الإلهية لا تتدخل لصالح الكسالى والمتواكلين والجبناء والمتسولين.[٨]»

ولعل من مظاهر التدين الشعبي، أن كثيرين لا يحتفلون كثيرًا بالعلم، احتفالهم بطقوس الذكر وحلقات الدروشة، فلا بأس أن نهتم بالشعائر الصحيحة طلبًا للمنزل في الآخرة، وشكرًا لله تعالى على نعمائه، أما أن تتشبث بالظاهر دون الباطن، فهذا ليس من الدين في شيء، ومن هنا يجب التأكيد على أن العلم القائم على عمل مخلص هو تعبير حقيقي عن جوهر الدين، إلا أننا ما زلنا نحارب من أجل إرساء أسس علمية نصنع بها لنفسنا مجدًا نضاهي به الحضارة الغربية الآن «فالعلوم الحديثة لم تطرق دور الدراسة – في الشرق - إلا بعد جهد وصراع طويلين، وإلا بعد مقاومة رجال الدين الذين يحرصون عادة على إبقاء القديم على قدمه، إما خوفاً على نفوذهم من أن ينحسر عن أفئدة العامة، وإما طمعًا في التقرب إلى الحكام المستبدين الذين يحسبون أن سلطانهم لا يستقر، ولا يزدهر إلا بفضل الجهالة الشاملة. وإذا تطرقت هذه العلوم إلى عقول طبقة من الشعب غير مشوهة ولا محرفة، فإنها لا تغنى عنهم إلا بقليل.»[٩]

الحجر على التدبر والتفكر والعلم

إن التدين الشعبي الذي يتهمنا الغرب بسببه بالتخلف، ليس هو الإسلام الصحيح، وإنما هو إسلام بدعي على الأرجح - إن صح هذا التعبير- فهمه أهله فهما خاطئاً، ومزجوه بأساطير الأمم الأخرى، ومن ثم فإن أهم ما يوجه إلى الأمة، لكي تنال فهمها أن يطهر العلماء العقائد مما علق بها من شوائب كان سببها المسلمين؛ إذ لو فعلوا ذلك لتوصلوا إلي لب دينهم الذي حتماً سيقودهم عندها إلى آفاق من التقدم والرقي؛ لأنهم حينها، سوف يدركون أن هذا الدين لا يشجع الكسل ولا التواكل، وإنما يدعو إلى العمل الدؤوب والسعي المستمر[١٠] في سبيل الإلمام بالعلوم الكونية التي تقودهم إلي إدراك حكمة الله وقدرته؛ بل إنه ليمكن القول إن الإسلام يحفل بالآيات العديدة التي تدعو إلى النظر العقلي والتفكير الحر البعيد عن التقليد، بل إنه يدعونا إلى المنهجية البناءة، وإلى اتباع المنهج العلمي السديد، يقول أحد الباحثين: «والإسلام دين العقل والفكر ما في هذا من ريب، وبذلك يشهد القرآن الكريم الذي يشيد بالعقل في كثير من آياته والرسول العظيم في كثير من أحاديثه، كما يدل لذلك أيضاً، عقائده التي جاء بها وأصوله التي قام عليها»[١١]، حتى أن استقراء منهج القرآن في قصص المرسلين، ليدلنا على أن الحرية العقلية

٨- عبد الستار قاسم، الدين الشعبي وتطبيق الشريعة، ١٨/آب/٢٠١٣م على الرابط التالي:
lang=ar&http://almawqef.com/spip.php?articleV٥٥١

٩- قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص ١٧

١٠- انظر على سبيل المثال، د. عبد الغني عبود، العقيدة الإسلامية والأيديولوجيات المعاصرة، القاهرة، ط دار الفكر العربي، الأولى، ١٩٧٦م، ص ١٥١

١١- محمد يوسف موسى، الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، القاهرة، ط دار الفكر العربي، الثانية، بدون تاريخ ص ٣٨

ركن في الدعوة إلى الله، وركن في صحة العمل الإنساني استحقاقًا للثواب أو العقاب، والإسلام سار مع هذا المبدأ وجعل اليقين الصحيح ثمرة النظر العميق في الكون الفسيح[١٢]، وإذ ا كان المسلمون قد تأخروا في هذا الجانب العقلي، فليس ذلك ذنب القرآن الكريم ولا ذنب الإسلام، وإنما هو ذنب تكاسلهم وخمولهم[١٣]، وهذا يقودنا إلى نفي أية تهمة تنسب إلى الدين الإسلامي، خاصةً ونحن نعلم أن كتابه مازال ماثلاً بين أيدينا وشاهداً على صدق ما نذهب إليه، كما أن أحاديث النبي محمد - صلي الله عليه وسلم - تتبنى الموقف نفسه. ومن ثم، فقد كان هذا موقف الدكتور

١٢- محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسى، القاهرة، ط دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤/٣هـ - ١٩٨٤م، ص ٨٩

١٣- عبد الحليم محمود، منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع، القاهرة، ط دار الشعب، بدون، ص ١٤

قاسم الذي رفض ما يروجه المستشرقون والغرب من أن الإسلام سبب في انحطاط المسلمين.

امتهان كرامة المرأة

يمكن القول إن التدين الشعبي ينظر إلى المرأة نظرة تقليدية، وهذه النظرة التي يرنو بها الرجل للمرأة في مجتمعات التخلف والتبعية لا تقوم على مستند ديني أو عقلي، وإنما كل ما تقوم عليه الإرث الموحش من هذه العادات والتقاليد. ولكم نود أن يغير المجتمع الشرقي نظرته إلى المرأة، ويبتعد عن العادات والتقاليد التي أفقدت المجتمع نصف طاقته، إن التاريخ ليحدثنا عن نساء قدن الشرق في أحلك الظروف، فهذه بلقيس ملكة سبأ، والتي تحدث عنها القرآن مادحًا فيها حكمتها وعقلها ومعالجتها للأمور، وهذه كليوباترا التي قادت مصر في عهد الفراعنة، وتلك شجرة الدر التي لولا حكمتها التي قادتها لتصريف الأمور، لضاعت الدولة المصرية في عهد المماليك.

إن التدين الشعبي الذي يتهمنا الغرب بسببه بالتخلف، ليس هو الإسلام الصحيح، وإنما هو إسلام بدعي على الأرجح

إن نساء الشرق سبقن نساء الغرب في تولي قيادة الدولة وسياستها، السياسة التي تسير بها إلى بر الأمان، فهاكم رئيسة البرازيل ورئيسة الأرجنتين؛ حيث تعدان نموذجين رائعين لقدرة المرأة على تولي رئاسة الدولة وتولي قيادتها؛ بما يعني أن العالم النسوي من حولنا بدأ يكسر الحواجز التي أعاقت مسيرته عبر قرون؛ لينطلق إلى آفاق رحبة من المشاركة في صناعة العالم من حوله بعد أن كان عالمًا ذكوريًا صرفًا.

ونحن نلح بدورنا على مظهر من مظاهر التدين الشعبي إلحاحًا كبيرًا، وهو ما يمكن تسميته تجهيل النساء قسرًا، والسبب الرئيس في جهل النساء في بلادنا، إنما يعود إلى الفهم الخاطئ من قبل المسلمين الذين ظنوا أن الحجاب معناه حرمان نصف المجتمع أو أكثر من حقوقه الاجتماعية والروحية والعقلية.

إن العلم لا يقود المرأة إلى الفجور كما يفهم من ذلك أعداء المرأة، وإنما نرى أنها لها كل الحقوق التي كفلها لها الإسلام من علم ومعرفة وعمل

لقد رسم لنا العصر لوحة من الظلمة والقتامة بمكان، حيث تستجلب العجب من جرّاء ما تعانيه المرأة المسلمة في بلاد الإسلام في عصور تدهورهم، على الرغم من أن الإسلام نفسه قد رفع من مكانتها، ونحن لا نبرىء المجتمع وخاصة رجاله من تهمة الإخلال بمكان المرأة في المجتمع، وكأنهم يأبون عليها المكانة التي رسمها لها الإسلام، حيث «اعتقدوا بأن صلاح حالهم، إنما يكون بأن تعامل المرأة معاملة الرقيق، وأن يضيق عليها الخناق حتى يؤمن شرها وكيدها، فتولد الأنثى فلا ترى الحياة إلا طفلة حتى إذا كادت تدرك حبسها أهلها في دارها، وإذ ا بلغت مبلغ النساء دفعت إلى رجل لا تعرف عن أمره شيئاً ليتخذها أداة للمتعة، وإنجاب البنين والبنات، ثم تودع الدنيا دون أن تعمل عملاً سوى أن تنشئ جيلا أكثر جهلاً منها»[١٤].

١٤- قاسم، الإسلام بني أمسه وغده، ص ١٧،١٨

إننا نرى أن العلم لا يقود المرأة إلى الفجور كما يفهم من ذلك أعداء المرأة، وإنما نرى أنها لها كل الحقوق التي كفلها لها الإسلام من علم ومعرفة وعمل، لإيماننا العميق بأن «الذي يحفظ المرأة ويقيها السقوط هو أن يحسن أهلها تأديبها وتعليمها تعليماً دينيًا وأخلاقيًا. وماذا يجدي الجهل إذا ساء الخلق؟ وماذا يضير العلم إذا أحسن التأديب ... هل من سبيل إلى المقارنة بين امرأة متعلمة تعف لحسن تأديبها، وامرأة جاهلة لا تعف إلا مقهورة مغلوبة على أمرها؟!»[١٥]

وقد كشف العديد من الباحثين- في فهم عميق لأبعاد المشكلة- عن الآثار الاجتماعية السيئة التي تترتب على جهل الرجال والنساء في بلادنا، فإن الجهل يدفع الإنسان إلى تحصيل اللذات المادية من لذة بطن وفرج، والرغبة عن اللذات الروحية العقلية السامية، وتفضيل النوع الأول من اللذات يؤدى إلى كثرة النسل، الذي جعله أحد الأسباب أو الآثار السلبية على دول الإسلام، لما يترتب عليها من آثار ومخاطر

١٥- قاسم، السابق، ص ١٨

أشد وأنكى في المستقبل، وهو مظهر لا شك في ذلك من مظاهر التدين الشعبي؛ بل إن التدين الشعبي يتخذ من حديث «تناكحوا تناسلوا تكاثروا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة»[١٦] منطلقًا لزيادة النسل، وكأن المقصود من الحديث الكم، وهذا غير صحيح؛ وإنما المقصود الكيف؛ أي النسل الذي يعبر عن جوهر الإسلام قولاً وفعلاً. هذا في الوقت الذي بلغ فيه حجم السكان مبلغًا يصعب على المرء معه تصور المتطلبات التي يتطلبها شعب بهذه الكثافة السكانية الرهيبة، والأعباء الكثيرة، التي تترتب عليها والتي تمتد إلى جميع قطاعات الدولة. وقد فطنت الدول الغربية المتقدمة إلى هذه المشكلة، فعالجتها المعالجة اللازمة، فحافظت بذلك على تقدمها ورقيها. هذا مع إدراكنا العميق بأن الزيادة السكانية ليست مشكلة في حد ذاتها، وإنما الأمر يتعلق بتناسب هذه الزيارة مع الموارد المتاحة.

التصوف والاستنجاد بالأولياء

وكان من المظاهر التي لجأ إليها المسلمون في عصور تدهورهم، وتدل على تمسكهم بنوع من التدين الشعبي، نوع من التصوف الكاذب، ونحن نرى - من جانبنا - أن التصوف الخادع كان رد فعل معاكس وطبيعي لاتجاه المتكلمين وأهل الجدل المتشددين، حيث أدى هذا الاتجاه المغالي- في رأيي- إلى اتجاه مغال آخر. غير أنه تجب الإشارة إلى أن التصوف الذي نقصده، ليس هو التصوف العملي من زهد وتقشف ورغبة عن ملذات الدنيا، مع حرص على العمل والاجتهاد، باعتباره يربط القول بالعمل، وإنما نقصد التصوف الدخيل على الإسلام، الذي يتألف من عناصر شتى، ويقوم على أمور تناقض الدين تناقضًا صريحًا، فحق لأحد الباحثين أن يراه الجرثومة الكبرى التي نفثت سمومها في المسلمين[١٧]، ومن ثم فإن أصعب بيء هو رد هؤلاء إلى دينهم الصحيح.

> يجد المتتبع لنماذج من التصوف في وقتنا المعاصر، دون أدنى تردد، أننا أمام حالة من التدين التي صارت للأسف، ذات توجه شعبي

ويمكن القول، إننا ابتلينا بنوع من التصوف المحدث الذي استحال إلى نوع فج من التدين الشعبي الذي ابتعد عن مضمون الدين الحقيقي في منهجه وتوجهاته، فبغض النظر عن الاختلافات الكثيرة في إعطاء مفهوم واحد للتصوف - حيث ذهب المتصوفة الأوائل فيه كل مذهب بل إن منهم من شطح بفكره خارج حدود السرب- فإن التطور التاريخي لتسلسل التصوف ليدلنا على أنه كان فرقًا شتى وطرقًا عديدة، صار معها المسلمون وكأنهم في أماكن منفصلة وجزر متباعدة، بل والأدهى والأمر في ذلك أن السلطة في كل زمان قد اتخذت منهم مطية لتمرير حكمها، سواء بمواقف الصوفية السلبية من الحكم والسياسة أو بمواقفها الموالية لنظم الحكم، حتى صار الحال في وظاهر المتصوفة في وقتنا الراهن وكأنهم دمى تحركها يد السلطان.

إن المتتبع لنماذج من التصوف في وقتنا المعاصر، ليجد دون أدنى تردد، أننا أمام حالة من التدين التي صارت للأسف، ذات توجه شعبي، وهي الحالة التي تنذر بنوع من التواكل الذي لا نود أن ينتشر في ظل عصر الحداثة ومبادئ التنوير، خاصة وقد انتشرت في وقتنا الطرق الصوفية القائمة على الدجل والشعوذة، والتي اتخذت كل

١٦- انظر محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، ط دار المعرفة، ١٩٨٩م، ج٤، ص ١٩٣

١٧- محمد جميل غازي، الصوفية والوجه الآخر، إعداد عبد المنعم الجداوي، القاهرة، مطبعة المدني، بدون، ص ٥،٤

واحدة منهما منهجًا خاصًا ومختلفًا عن الأخرى، وإن كنا نؤكد على أن هذه الطرق تعد امتدادًا طبيعيًا لبعض الطرق الصوفية التي ظهرت في بعض عصور التدهور الفكري، وحاولت أن تحدث وعيًا جمعيًا فاسدًا تحقيقًا لمنطلقاتها الأيديولوجية.

ومع هذا، فمن الخطأ بمكان إطلاق الأحكام التعميمية على الصوفية بعامة، لاتحادهم في الاسم مع اختلافهم الجوهري في كثير من العقائد والأفكار؛ فالعبرة بالعمل لا القول. وقد كان التصوف معبرًا في بعض جوانبه عن الدين؛ حيث امتاز بالدعوة، والخلق، والتأمل، والفكر، والزهد في الفضول، وربط القول بالعمل، وكلها تندرج تحت معان مستقاة من النص القرآني، قال تعالى:]قد أفلح من تزكى[١٨] وقد

١٨- سورة الأعلى، الآية: ١٤

أفلح من زكاها[١٩]، ويقول تعالى:]كونوا ربانيني بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون[٢٠].

إلا أن الخطاب الصوفي - وخاصة المعاصر - قد نحَّى جانبًا في كثير من جزئياته هذه المعاني والقيم الدينية النبيلة؛ لتحل محل قيم أخرى مغايرة نسفت بالكلية المكانة التي كان عليها، فظهرت معاني القعود محل معاني الهمة والاجتهاد، وحل سوء الخلق خاصة في منتديات الذكر والموالد محل حسن الخلق، وتغول الذكر على الفكر، فخرج التصوف في عصرنا الراهن عن تعاليم الدين.

وكان من أهم مظاهر الخروج عن الدين عند الصوفية المعاصرين - والذي يمثل لنا تدينًا لا دينًا- قولهم بالحلول والعصمة والقدسية، والغلو في الصالحين والتبرك بالقبور والتمسح بها واللجوء إليها، بل إن منهم من يعتقد في عصمة شيخه أكثر من اعتقاده في عصمة رسوله صلى الله عليه وسلم، ومنهم من يغالي بطريقة أخرى، فيعتقد فيه خطأ الألوهية.

ويكفي أن نتتبع ألفاظ القطب والأبدال والنجباء والغوث والفرد الجامع لنعلم أن التصوف صار في عصرنا تدينًا شعبيا - لا دينًا- ترتكب باسمه العديد من الموبقات، وهو منها براء؛ بل إن المتتبع للعديد من الطرق الصوفية في الوقت الراهن، ليدرك إلى أي حد سار الخطاب الصوفي نحو ما يسمى تدينًا لا دينًا، فهناك الطريقة الختمية، والطريقة التيجانية، والطريقة البريلوية، وغيرها من الطرق التي تدخل تحت مظلة التدين الشعبي.

> الإسلام ليس غير الالتزام الأخلاقي والربط الواضح بين القول والعمل، فليس الإسلام بالسبحة، أو التظاهر بالدين دون التمثل بالجوهر الحقيقي له

وبناءً عليه، فإننا نطرح التساؤلات الآتية: هل التصوف اليوم وليد مبادئ دينية؟ أم إنه وليد أفكار مختلطة من أفكار ومعتقدات شتى؟! وهل الانقطاع عن الدنيا وترك الأهل والولد من الدين؟ أم إنه شيء دخيل على الدين؟ وهل لذلك ذكر في القرآن أو السنة؟ أم تعد أمورًا مستحدثة تدخل بالتصوف في حيز التدين لا الدين؟

عقيدة الخنوع للحاكم الأب

وفكرة الحاكم الأب من تلك الفكر الخاطئة التي تنسب للتدين الشعبي، فهم ينظرون للحاكم على أنه أب لهم. وعليه، فإنه يجوز له أن يعاقبهم بما شاء من العقاب، فيجلد ويسجن ويهين أليس بأب؟! والحقيقة أن تلك الفكرة الخاطئة أساسها رأي بعض الفقهاء القائم على أنه لا يجوز الخروج على الحاكم حتى لو كان ظالمًا. وكأني بالتدين الشعبي قد تحكّم في قطاعات كبيرة من الشعوب، أدى إلى وجود ثالوث مرعب لا يستطيع منه المسلمون فكاكًا إلا بالاتحاد والعمل الجاد والدؤوب، هذا الثالوث هو الجهل والفقر والاستبداد، وهذا الثالوث من القوة والعنف بمكان، حيث لا يستطيع الانتصار عليه إلا أمة وهبت المقومات التي تستطيع من خلالها رده، فهل كان في استطاعة المسلمين ذلك؟

١٩- الشمس: الآية ٩
٢٠- سورة آل عمران، الآية: ٧٩

وفي النهاية نؤكد على أن كل ما سبق يعد بعضًا من مظاهر التدين الشعبي في محيطنا وواقعنا العربي وليس كل مظاهره، كما نؤكد على أن الإسلام ليس غير الالتزام الأخلاقي والربط الواضح بين القول والعمل، فليس الإسلام بالسبحة، أو التظاهر بالدين دون التمثل بالجوهر الحقيقي له؛ ولا نظن تدهورنا الحضاري إلا بناءً على التدين الشعبي الذي كانت أهم مخاطره تتمثل في:

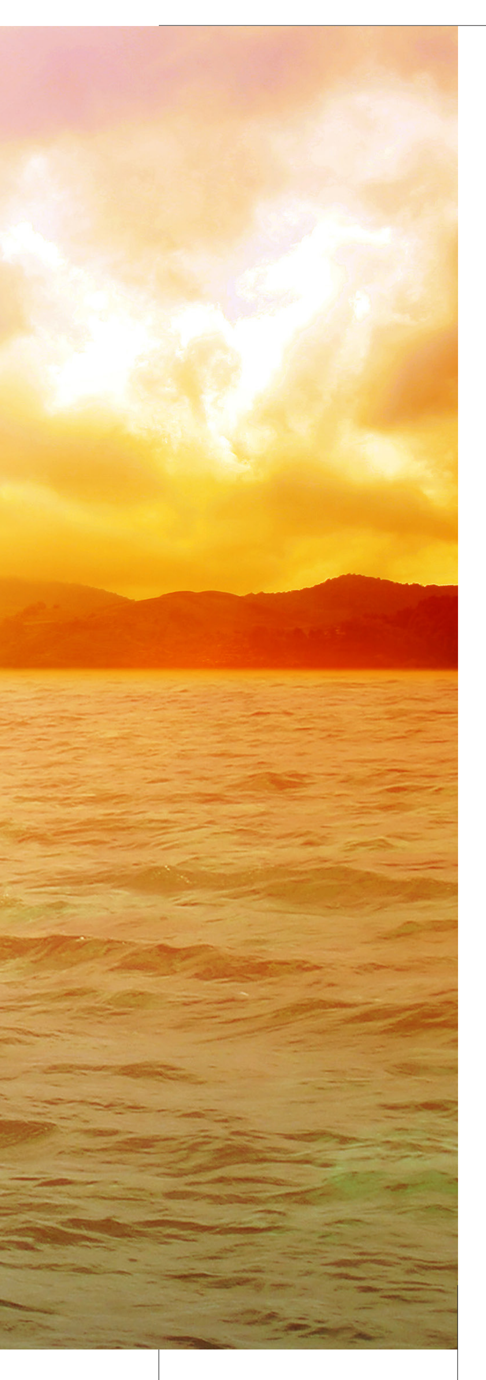
أ- ضعف قوى المسلمين وخوفهم وجهلهم.

ب- ابتعادهم عن جوهر الدين.

ج- صفاتهم الشخصية المرذولة.

د- ضعف الأخلاق وتجميد الرذيلة.

هـ- صور هذا التدين الشعبي الدين الإسلامي خطأ وكأنه سبب في انحطاط المسلمين!





بقلم : عبد الله هداري

باحث مغربي في الحوار
الديني والحضاري



الله والإنسان والعالم «فرضيات في إنتاج المعنى»

كيف صار الإسلام إسلاماً حسب المخيال الإسلامي؟ بهذا التساؤل الذي قدمه الباحث الألماني يوسف فان إيس في معرض حديثه عن الإسلام والإسلمولوجيا الأوربية، يمكن أن نعاود المساءلة حول فعل الصيرورة فينا، بمعنى الوعي بتحولاتنا التي ننكرها دوماً؛ فنحن كائنات تعي تحولاتها، وهي تدافع في الآن نفسه عن صورتها في ثباتها، ليس في الأمر تناقض؛ فالتناقض من المسائل المتجاوزة علميا في تحليل الظواهر الإنسانية، بل هو مما يناقض طبيعة الكائن المركبة والمتداخلة في آن.

ما نروم اعتباره في هذا الإيعاز الاستفهامي التفكير في التفكير الإسلامي الذي صاغ تشكلات الإسلام التاريخية؛ وصاغ المخيال التاريخي كذلك؛ بمعنى أننا نحاول فهم إنتاجية الإسلام للمعنى، هذا الأخير الذي يعني تمثلا للعالم في جميع أبعاده الممكنة.

إذن، فالمعنى هو الرؤية التي ينسجها المسلمون حول أنفسهم أولا، وحول تموقعهم وعلاقتهم بالعالم الحاف بهم ثانيا، وثالثا، تمثلهم وعلاقتهم بعوالم تخرج عن دائرة المُشاهد والمادي، فيما أسماه النص القرآني «الغيب». نحن بذلك أمام معادلة يشكل الإنسان والوحي طرفاها، الإنسان في فيزيولوجيته وشرطيات تفاعله وأُنْسه[1] بالموجودات وذاته، والوحي في تجاوزيته للشرطيات الفيزيائية وعلاقته بالله.

١ - نميل في تفسير التسمية «الإنسان» إلى الاعتبار المتعلق بالأنس، حيث إن هذا الأخير يأنس بكل الموجودات، وأنسه يعني تفاعله معها، سواء في تجاوبه أو نكوصه، وإذ نقرر هذا المعنى، فذلك لا يعني إيماننا بفكرة الأصل في دلالات المفردات، أو الهيام بسبر غورها الدفين، وإنما حسبنا تقديم الفرضيات التي تنسجم بعد التحقق منها مع واقع ومعيش هذا الكائن، وتحديدا حسب الرؤية المقدمة حوله داخل القرآن.

قدم الباحث الياباني القدير إيزوتسو توشيهيكو محاولة مبدعة للكشف عن عملية إنتاج المعنى هذه، عبر بحوثه الجادة والرصينة، سواء في كتابه «الله والإنسان»، أو «المفهومات الأخلاقية»، والتي عني خلالها بما أسمته الدراسات الأنثروبولوجية اللسانية «الرؤية للعالم»؛ أي رؤية وتمثل الشعوب عبر لغاتها تحديداً للعالم من حولها بجميع أبعاده.

هذه الرؤية قد نسمها بالمعنى المُشكل حول العالم، هذا المعنى الذي قد يشتمل على أسس ذات مركزية في التمثل، وأسس أخرى خاضعة للصيرورة التي سبق الحديث عنها، وإن كانت الأسس المركزية عينها تخضع في تأولها لتقبلات وشرطيات القارئ التي تجعلها لا تخرج عن سياق الصيرورة هي الأخرى.

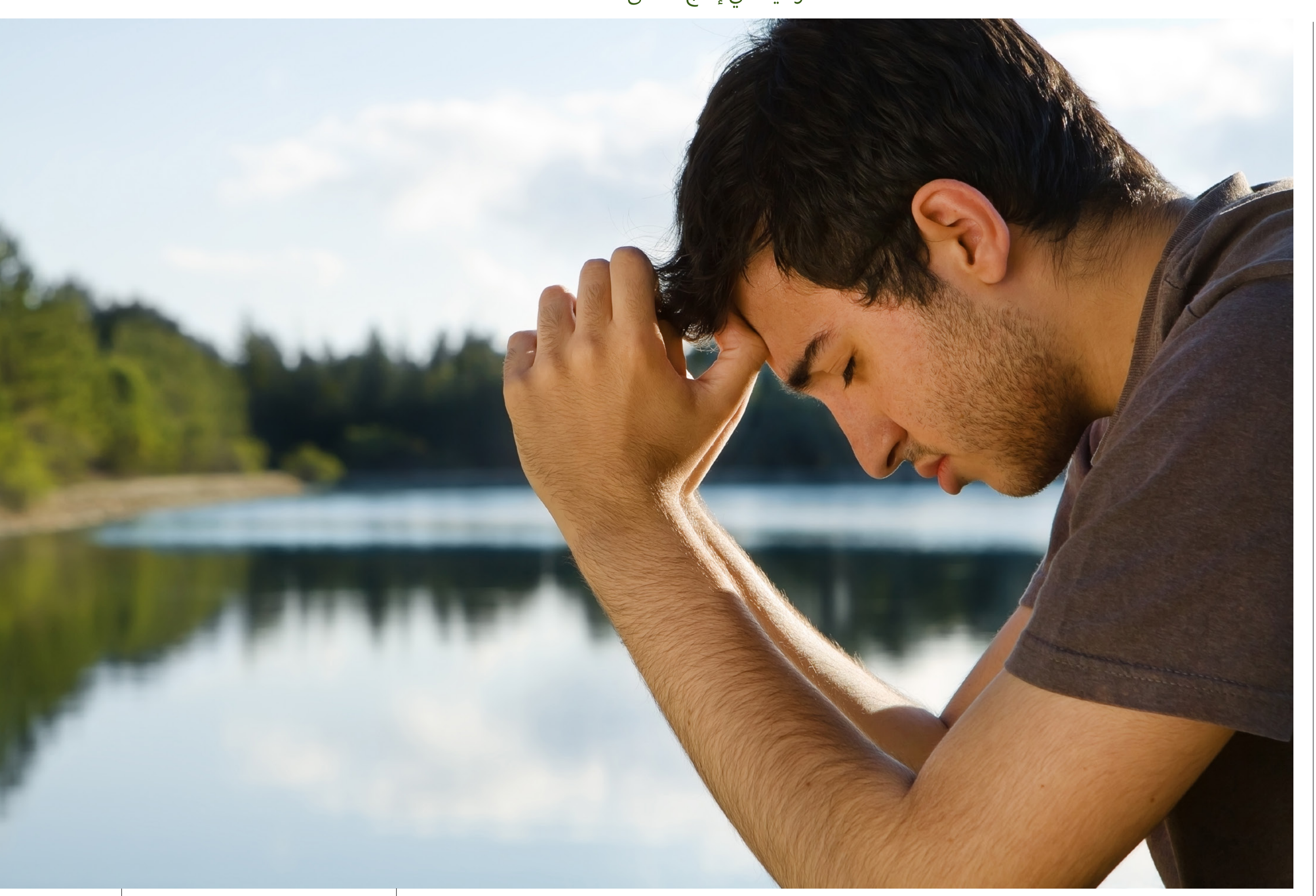
تقوم الفكرة على نموذج يوضح مرادنا، وهو «الإنسان» الكائن المرتبط بحيثيات المكان والزمان. هذا الأخير الذي شكل حول ذاته وحول محيطه تمثلات كثيرة، مهما قدرنا قيمتها أو انتقدناها، فهي معنى خاص صاغ وجوده وعلائقه بكل حوافه من موجودات وأشياء وأفعال ...إلخ. لكن الأهم أن الإنسان (المسلم) في علاقته بنص الوحي «القرآن»، ستتم إعادة صياغة هذه التمثلات عنده، وهذه هي الفرضية المقترحة، والتي يقتضينا التساؤل عن كيفيات نجوزها؟

> المعنى هو الرؤية التي ينسجها المسلمون حول أنفسهم أولا، وحول تموقعهم وعلاقتهم بالعالم الحاف بهم ثانيا، وثالثا، تمثلهم وعلاقتهم بعوالم «الغيب»

لعل من نافل القول، التدليل على تمثلات سكان شبه الجزيرة العربية، ممن عنيهم النزول الأول للوحي، حول أنفسهم وحول المحيط (المكان) والامتداد (الزمان). فالأعرابي/العربي - باختزال - إنسان يعي ذاته ضمن قبيلة، قبيلة وتجمع لا يتصورهما إلا بشيخ أو سيد، كما يعد مصيره مرتبطا بهذه القبيلة حياة وموتا، غنما ومغرما، قراراته منبنية على اختيارات شيخ القبيلة، مخياله متسع وسع الصحراء، ومرتهن لهواجسها من القحط والقيض والسراب والانعتاق ...إلخ، مثالي في ميولاته بمنطق الغُنم الذي لابد من اقتناصه دون هوادة، ولهذا يصل في أخلاقه الفضلى حدود الإسفاف والمبالغة غير المحتملة، من مثل كرمه وشجاعته وصراحته ...إلخ، لكنه بالمقابل، قد يصل في سبيل الإبقاء على الحياة وسط هذا الجزء من العالم حدود المعاكسة الكلية لهذه الخصال التي انبنت على مبالغة كما أسلفنا القول، حيث سينافق دون أن يكون منافقا حسب تصوره هو، وسيناور وسيقتل ..إلخ، وهو مما لا ينفك داخل تمثله تعبيرا عن رؤية للعالم الذي ينبغي إن أراد الاستمرار فيه، إلا أن يتقيد لشروط هذه «الرؤية» إذ هي الضامن لبقائه، كأننا بالأمر قريب من مسمى توماس كون «البارديغم» الذي يفرض سيطرته إلى حين القدرة على تجاوزه بعد انقضاء رصيد إمكاناته وبلوغه مرحلة الأزمة.

لم يصل الأمر هنا حدود الأزمة عند الأعرابي، ولكن عاملا جديدا باغث هذه الرؤية للعالم عنده، مقترحا تركيبا جديدا لعناصر العالم، وتموضعا خاصا للعديد من أطرافها، وهو ما يؤول في المحصلة إلى رؤية مغايرة للعالم. قد تكون هذه الفرضية ذات المرجعية اللسانية مجرد سردية تأويلية نقدمها، ولن ننفي ذلك، لكن نعتقد بأحقية أن نؤمن ببعض من جدوائيتها المعرفية في التحليل والتفكيك.





إذن، هل غاير القرآن في رؤيته، ما تشكل حول الإنسان، وهل بنين له مواقع جديدة ضمن جغرافية العوالم القرآنية، وكيف ذلك؟

قد يكون لافتاً للانتباه، أن الإنسان داخل الرؤية القرآنية للعالم جزء من العلاقة بين الكون/الطبيعة/الشهود، أو بين الغيب/الوحي/الله. ولعل هذه المسألة العنصر الأول الذي يصوغ المعنى في تشكلاته الجديدة، حيث نجد الإنسان القرآني، ونقصد في تعريف القرآن له؛ ذلك الكائن الذي يتفاعل والأشياء، يأنس بها دون أن يجافيها، وهي ميزة تَميزه عن غيره من الموجودات، لهذا فهو يكتسب، يتعلم، يبحث عن المنسجم والمختلف...إلخ. إذن، فالإنسان وفق المعنى الجديد يتجاوز الراهنية للمحدود الناجز، والموروث القانوني والتصوري، إنه حسب الرؤية القرآنية الإنسان القادر على التعامل بإنسية مع جميع الموجودات والتموقع معها في دائرة التصريف/التوظيف باتجاهات يرتضيها هو.

> الإنسان داخل الرؤية القرآنية للعالم، جزء من العلاقة بين الكون/الطبيعة/الشهود، أو بين الغيب/الوحي/الله

ولعل هذا ما منح للإنسان مركزية داخل القرآن، لا يمكن لعين الباحث الحصيف أن تخطئها، لكن الأهم ألا نسقط مركزيتها في تعادلها المفترض ومركزية الله قرآنيا، باعتبارهما طرفي المعادلة من حيث العلاقة الممكنة بينهما، والتي يفترض لها القرآن مستويات عديدة؛ نقصد تحديدا أن القرآن، وإن تحدث عن الخالق الذي هو الله، واعتبر الإنسان مخلوقا، كما هو موجود من الموجودات، لكنه عاد ليعتبر الإنسان ذلك المخلوق المركزي قرآنيا، الذي تنبني علاقته ليس بالموجودات/

المخلوقات من أمثاله، وإنما في علاقته بالله، والذي لن نستوعب قيمته إلا بفهم طبيعة هذه العلاقة.

فلو أراد الوحي لاعتبر الإنسان مخلوقا ذا ميزات كثيرة؛ ممايزا للخلق فحسب، لكنه في المقابل، وهذه هي نقطة المغايرة حسب تصور إيزوتسو قد جعله مركزية موازية لمركزية الله، وهو ما خول له الدخول في إمكان الحديث عن علاقات متبادلة ومتعادلة، كالعلاقة الأخلاقية، والتواصلية، حسب تحديدات الباحث الياباني دائماً.

لقد تغيرت بذلك، تموضعات الكائن في العالم، وتحول من العبد/المرتهن لغيره، أو لمن يسوده، أو للخوف مما يتهدده إلى الفرد الذي يأنس بالأشياء والموجودات، باعتبارهما يشكلان انسجاما وجوديا لا مجال للتخوف فيه أو الترصد والصراع، كما تحول إلى الإنسان الذي يستوعب أبعاد علاقاته بالدين، في تواصليتها، وأخلاقيتها، وأصبح يعي امتداد العالم من حوله، حيث لم تعد الصحراء أفق تفكيره الوحيد، أو الخيل والنوق، وخصر الجميلات ..إلخ. لقد استحال ذلك الإنسان المتداخل في عوالم كثيرة مادية ومعنوية مع الكائنات الأخرى، وغير مادية في علاقته بالملائكة والجنة والجن ...إلخ[٢].

لقد انفتح المعنى على التخييل، على الفردنة الحرة والمسؤولة والمتعددة الأبعاد، وانفتح المعنى على الأُنس بالعالم والانفتاح، والتوليد من العالم بما يتجاوز المحدود والمنظور والموجود، باختصار لقد فتح القرآن أفق الأعرابي، أفق المسلم، أفق الإنسان على معنى «الانفتاح المبتهج بالموجودات»، ومعنى «الوجود المتعدد والمتداخل»، ومعنى «الحياة المتفاعلة والأشياء والمعنويات» ...إلخ.

> لقد فتح القرآن أفق الإنسان على معنى الانفتاح المبتهج بالموجودات، ومعنى الوجود المتعدد والمتداخل

لعل الأمر ليس بهذه البساطة الظاهرة، وهذا ما يمنح بعد مركزية الكائن الإنساني في تقابلها ومركزية الله، معنى الرؤية القرآنية؛ فالكائن يتفاعل ويصوغ تمثلاته، وإن انبنت على أسس الرؤية القرآنية للعالم المُوجهة.

قد تحتاج المسألة مزيداً من الأمثلة لنقترب من الصورة أكثر، ويحضرني في ذلك مفهوما التوبة والشكر، باعتبارهما مفهومين تصوريين يعكسان طبيعة العلائق الاجتماعية في مجتمع شبه الجزيرة آنذاك، فالتوبة كانت تعني التراجع عن فعل/قول ما، دون أن تكون ذات صلة بالديني؛ وأما الشكر، فهو الشكر غير المُلزِم وغير المُنبني على خلفية قيمية ما، وقد كان إيزوتسو بارعا حين عدَّ المسألة تأسيسا مرجعيا جديدا للأخلاق، حيث لأول مرة ستنبني عند الأعرابي على قيم مرجعية حاكمة ومؤسسة.

إن القرآن عبر واقعية ملحوظة لم يحور تصور الأعرابي، ومن يُفترض في كونه المتلقي الأول تحويراً تاماً، بل قام بتدوير هذه المعينات المتواجدة في متصور الأعرابي المعرفي والاجتماعي، حيث جعل من التوبة ذلك المفهوم الممكن من قبل الإنسان، وهذا مما يستوعبه الأعرابي، والممكن من قبل الله كذلك، وهنا تكمن عملية التدوير الدلالية، وفق منطق التقابل التكاملي بينهما (الله - الإنسان)، رغم مركزيتهما

٢ لا يمكننا إلا أن نحتفي بفكرة ابن عربي في لحمته الصوفية بالوجود والموجودات والخالق، لقد كان ابن عربي متمثلا بارعا للرؤية القرآنية للعالم.

الثنائية. فالإنسان يتوب عن فعل/قول ما بمنطق أن هذه الأخيرة محكومة بمسؤولية تجاه الذات والآخر، وتجاه مركزية الله القرآنية في بعدها الغيبي. أما توبة الله، وهي التي احترمت مركزيتهما التقابلية، إذ لا يمكن لنص يدعي استبطانه للكثير من قيم العدالة والحرية .. أن يضع الإنسان في موضع لا يجعله يُثوّر هذه الإمكانات التي قد يحبل بها أفق واقعه ومعيشه. لهذا سَابَقَ القرآن الكثير من توقعات الكائن الإنساني المتقبل للوحي آنذاك، بأن قدم له الله في صورة تساوي بين المتطلبات المتقابلة بينهما؛ أي التوبة المتبادلة، والشكر المتبادل كذلك، وهو ما جعل إيزوتسو يمنح هذه العلاقة تسمية «الأخلاقية» يصور فيها القرآن الله، في تقبله لهذا الشكل من العلائق، التي تحترم الإنسان/الموجود/المخلوق، وتحترم الله/الموجد/الخالق. بمعنى انفتاح المعنى على إمكانات للقراءة من زوايا متعددة؛ خلاصتها في النهاية انفتاح المعنى، وتجدده دائماً على الحياة ذات الأفق التداخلي بين العوالم، والحياة بمنطق

التفاعل والتوليد والكشف والحرية، والخلق للمتجدد من المعاني والتصورات دوما.

دون أن يعني النص أن توبة الإنسان هي من قبيل توبة الله، أو أن شكره من قبيل شكره كذلك؛ إذ توبة الله بتقبل المراجعة التي يقوم بها الإنسان، فهي انسجام وسلوك مواز من قبل هذا الكائن. أما الشكر، فهو مقابل للطلب الإلهي من الناس بأن يشكروا الله، فهو يُلزم نفسه قرآنيا بالشكر لهذه الاستجابة في الشكر.

أما طبيعة التوبة والشكر وحدودهما، فهما مجالان خصبان لتثوير المعنى بامتياز، فالله توّاب لا حصر لتوبته، مهما بلغت حدود الفعل الممكنة، وشكره لا حدود له، وإن لم يقابل بشكر مواز. ما يهم في هذه الطبيعة المقدمة قرآنيا، أو ما يصر القرآن على خلقه من عوالم تجاوز الإمكان والمحدود والمحكوم بشروط المكان والزمان، حيث سيستحيل فعل التوبة ذلك المفهوم الذي ينصهر في مجالات من الفعل والسلوك التي تطبع قطاعات معيشية متنوعة في عوالم هذا الكائن، دون أن تنحصر في الديني وحده، وإن جعلته نقطة الارتكاز الأولى. أما الشكر، فهو سلوك لا يشكل الدين فيه إلا موقع الدافع والمحفز. أما في تكاملية هذا الفعل، فهو رؤية تحكم علاقة الكائن/الإنسان وفق الرؤية القرآنية للعالم بكل الموجودات، بدءا بالمركزية الإلهية المقابلة له في القرآن، وعطفا على الكائنات/المخلوقات المتاخمة لوجوده. إنه معنى أخلاقي، يحاول النص أن يطبع به عيش الكائن في عالمه.

> من الضروري إعادة إنتاج المعنى في جمالياته وحيواته المتعددة، وتأسيسه على قيم الأنس والتفاعل والانسجام والتكامل

قد يعلق الكثيرون على هذا الاختيار في القراءة والتأويل، ويعتبرون الأمر تحيزا للوحي، على حساب ما حل بواقع المسلمين فعليا، وما ترسب في مخيالهم الجمعي قرونا عديدة. ولن نناور أو نؤكد أن ما نقدمه حقيقة مطلقة أو نهاية للمعنى، وإنما هو تحيز مقصود لجهة المعنى الواهب للحياة، معنى الجمال، معنى العمران ...إلخ، وهو ليس منقولا مسقطا على النص، وإنما تتوفر المدونة النصية (الوحي) على أرضية مفاهيمية، وبنية معرفية تؤكد هذه المعاني، وهي كذلك إذا ما تأولناها وفق بنيات المعرفة المعاصرة، وآليات العلوم الإنسانية، وعلم الدلالة كما فعل إيزوتسو.

ولعل هذا التحيز تنبع قصديته في متحصلاته المعرفية، والتي تدفع عنا التعصب الأيديولوجي، كما تدفع عنا الارتهان للتقليد والعيش في كنفه. وبلغة الأصوليين، نعاود التجديد وفق آليات اجتهادية معاصرة تحترم الامتداد الذي ينبغي أن تؤسس له الحضارة الإسلامية.

ونخلص من كل هذا، إلى ضرورة إعادة إنتاج المعنى في جمالياته وحيواته المتعددة، وتأسيسه على قيم الأنس والتفاعل والانسجام والتكامل، لا الارتهان للموت والنهايات والشحوب الفكرية القاتلة، فقد باتت مجتمعاتنا تليدة كأن لا تاريخ لها في إبداع المعنى، وهو ما نرفض تقبله ورواجه، فالمسلم محب للعالم والحياة مبتهج بالحرية وبالمختلف والمغاير والجديد.


صدر حديثا


علي مبروك
الإمامة والسياسة
الخطاب التاريخي في علم العقائد
المركز الثقافي العربي

الدكتور الحاج أوحمنة دواق لمجلة «ذوات»:

تجربة البشرية مع الدين لا تقاس بسنوات الحداثة

حاوره: عبد الله إدالكوس

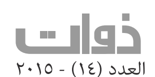
يكتسب الجدل حول القيم وسؤال المعنى، راهنتيه في زمن الحداثة وما بعدها، بالنظر إلى المآلات التي انتهت إليها الإنسانية بعد قرون من التبشير بقيم الحرية والمساواة والتعديدية؛ فقد انتهت الحضارة المعاصرة إلى نقيض ما بشرت به الحداثة، فاتسعت رقعة التشاؤم كما امتدت جغرافية الفقر والحروب، وبدأ الإنسان يعي أنه يعيش نمطاً جديداً من العبودية ربما هو أكبر وأخطر مما كان عليه الأمر في زمن ما قبل الحداثة.

إن هذا الغياب للمعنى الذي يسم السياق الحديث، يعيد للدين مركزيته كحاضن للقيم الإنسانية، غير أننا، وفي الوقت ذاته، لا ننفي أن الدين نفسه يعيش أزمته، ولا أدل على ذلك هذا النمط الكاسح لنموذج ماضوي للتدين المنفصل عن الوعي المعرفي المعاصر، والذي يعبر عن نفسه في كثير من بقاع الأرض بخطاب وممارسات ذات طابع عنفي لا تؤمن بتعدد المعنى، وتستلب الإنسان لصالح تصورات لاهوتية تتعالى عن المشروطيات التاريخية، فكيف السبيل إذاً إلى الخروج من هذه الأزمة المزدوجة؟

يأتي هذا الحوار إذن، مع الباحث الجزائري الحاج أوحمنة دواق، أستاذ فلسفة الدين والأيديولوجيا بقسم الفلسفة بجامعة الحاج لخضر، باتنة/الجزائر، لتسليط الضوء على بعض من هذه الإشكاليات.

*** رأى ماكس فيبر أن الحداثة هي «نزع السحر عن العالم»، وعلى أساس هذه القاعدة بشر الخطاب الحداثي بمسار جديد في تاريخ البشرية، فهل في نظركم استطاعت هذه الحداثة أن تنسجم هذه مع الطبيعة الإنسانية، وهل حققت ما تصبو إليه في سعادة الإنسان وتحقيق الرخاء الذي يطمح إليه؟**

إن الحداثة مشروع استوفى غرضه وآل إلى ضرورة تخطيه والتعافي منه، هكذا يقرر بعض الفلاسفة، منهم الإيطالي جياني فاتيمو، أو أنها مشروع تمت خيانته ولما يفصح بعد عن مكنته ومقدرته التي يختزنها، وهي مشروع لم يكتمل. كما قرر ذلك هابرماس. أما ما نميل إليه من أطروحات دشنها الفيلسوفان طه عبد الرحمن وعبد الوهاب المسيري، أن الحداثة مستويان: أحدهما منشأه المعنى والروح والأسس والمبادئ، وهي في غالبها خلابة وجالبة للانتباه، وتحوي من القيم الجذابة الكثير، ويعبران عنها بروح الحداثة أو مبادئها، أو الحداثة النظرية. أما الآخر، فهو الجانب العملي منها، أو قل الوجه التاريخي لها، بما هو إمكان من إمكانياتها الكثيرة، ويسمونه بالتحديث أو البعد الأداتي في الحداثة، ووجهها



يقر بعض الفلاسفة بأن الحداثة مشروع استوفى غرضه وآل إلى ضرورة تخطيه والتعافي منه

الاستخدامي، وهنا تكمن الأزمة في تقدير البعض، باعتبار أنه تطبيق احتكر العالم وحوسله واستخدمه، حتى خلاف مبادئه التي دعا إليها، وتمثيلات ذلك كثيرة، تبدأ عند تقريرات المعرفة ونتائجها، وتنتهي إلى العلاقات الدولية وسياسة الكيل بمكيالين، ويكفي أن نشير إلى أن الحداثة جلبت على العالم الغربي رغبة عارمة في الامتداد والتوسع، بقصد تأمين موارد جديدة للمارد الذي أطلق قبل حين، وأيضا توفير السوق التي تستقبل منتجاته الفائضة عن الحاجة؛ وهنا ينتهي كل احتكام إلى منطق المبادئ.

وليس الميل إلى هذا النمط من القراءة، غمط الحداثة، فهي التي أكسبت الإنسان المقدرة على فهم العالم، وفهم ذاته، وتحديد إمكانياته ومقدراته الخاصة، وأنه بمستطاعه أن يؤسس وعيا مفتوحا غلابا يتجاوز عقد التاريخ الموروثة، ويعيد لفاعلية البشر حضورها وتأثيرها، والذي كان قد فقدها منذ أمد بعيد، باعتبار نمط خاص من التأويلات المنبثقة عن فهوم لاهوتية سحرية أسطورية، تقعد عزيمة الإنسان وتهوي به في مهاوي العجز والضعف والتراجع.

فالحداثة حفزته على المبادرة من جديد، وجعلته يعتقد في قدرته على تسخير كل شيء، وأنه لا يقف في طريقه، ما يمكنه أن يحول دون رغباته وأغراضه. ويلخص ذلك قولة ديكارت نحن أسياد الطبيعة (العالم) ومالكيها. وانبثق عن هذا الشعار، أو جاء هو كتتويج لوعي سالف، مدويا في أرجاء العالم الغربي، فأفضى إلى مدنية رهيبة غالبت الطبيعة والتاريخ، ولينتهما لمصالحه وطموحاته، فكان المنجز كبيرا، بل ومذهلا عبر الثورات المتواليات، بما هي مظهر للحداثة ودافع لها، ثورة دينية وإصلاح في مناهج الفهم وتأويل النصوص واستعادة الإنسان لمركزيته/ الهومومركزية، وأضحى في عرض الله بعد أن كان في طوله أبدا، والأمر فيه نقاش على كل. وكذا الثورة الأدبية والفكرية والفلسفية في عمقها، فتسيد العقل، واقتحم مجاهيل العالم المحيط، وانقلبت موازين ترتيب الكون وانتظامه، فوجدوا أنفسهم أمام صورة غير مسبوقة للأجرام وسيرها، فحدثت رضة عميقة بشروخها في جسم القراءة القديمة ومبناها النظري. ومنها الثورة العلمية بمراحلها. والقصد مما سقته، أن الحداثة سعت إلى طرد الغريب من العالم، إما بمنافاته للحقيقة الجديدة، أو لأنه أصبح مفهوما، وتاليا غموضه لعجز المنهج ليس إلا.

لكن هل فعلا الحداثة وفّت بوعودها؟ حالما أفكر في التدمير الذي تعرضت له أوروبا ردحا من الزمن، ومنها إلى العالم القديم الذي ينعتونه بخطأ تاريخي قاتل، بالعالم الجديد، وهو من أقدم العوالم على الأرض، وإنهاك تلك البلاد بالوافد المتمدن الحداثي، وكيف انقرض سكانها أو كادوا، ومنها إلى إفريقيا ورحلة العبودية الشنيعة وملايين البشر الذين امتهنوا للسّخرة، ومن قذف بهم إلى البحر، وما نالوا حريتهم، إذا نالوها، إلا بعد قرون طويلة، وربما رئيس أمريكي منهم، كجزء من مسرحية تاريخية، احتاجوا فيها لبهلوان فكان الرئيس أوباما، من يدري. ومنها إلى شناعاتهم مع العالم العربي، ومثال الجزائر طافح بالدلالة والمعاني، مع المخرّب الفرنسي، والذي يوسم أيضا بخطأ تاريخي ومعرفي ثقافي، بل وعقائدي بالاستعمار. وأبشع صور الحداثة؛ الحرب الأوروبية المعممة إلى العالم ظلما، باسم الحرب العالمية، وأكثر من ثمانين مليون ضحية، لتنفيذ تأويل لحداثة محوسلة، قامت على قيم الأنسنة، والعقلنة، والأرخنة.

*** كيف ترون هذه العودة القوية للأطروحة الدينية في سياق ما بعد الحداثة؟ هل يعني ذلك فشل للمشروع الحداثي؟**

من السمات الرائعة التي أطلقتها الحداثة، وهي مما يحسب لها، من الوجهة الفكرية والتاريخية، أن لها مقدرة غير عادية على تصويب ذاتها باستمرار، وربما هذا جزء من ماهيتها التاريخية والنظرية، فأتاحت للوعي الانطلاق، وأكسبته مرانا غير عادي على النقد والنقد على النقد، وإتاحة فرصة التجاوز المستمر، في مسار لا يفتأ أن يتحول إلى صيرورة جذرية، وهذا وجه معيب في الحداثة، وهنا أتذكر التوظيف التحليلي للفارماكون عند جاك دريدا، فهو السم وهو الترياق، أو ما يسبب العلة ويشفي منها، وهذا ما يجعل الحداثة غير مضمونة العواقب. فكل ما بشرت به ودعت له ومنت به، أضحى بعد حين أزمة مهددة لكينونة البشر، بعد أن استحال إلى ذئب لأخيه



الإنسان، يهادنه بمنطق مدني يؤجل الصراع ولا يحله، ويقحمه في مواطنة أعباؤها أبلغ من أمانيها، وتجعله خاضعا لشكل حياتي بما له فيها اليد الطولى، وهنا تكمن المفارقة، ربما تلاحظون أن حواري يميل إلى بيان المفارقات، فهو من قبل التعاقد وفسخه، لكن في الأخير وجد أنه يفيد فئة متنفذة متسلطة مختزلة لحقوق الجميع في صورة حقوق عامة لكائن ينعت بالدولة، تنوب عنه السلطة، وربما الحزب، وكان اختيار العلمانية كضمانة ..

من السمات الرائعة التي أطلقتها الحداثة، وهي مما يحسب لها، أن لها مقدرة غير عادية على تصويب ذاتها باستمرار

ضمانة الانعتاق الموصفة سلفا، جراء الصراع المرير بين الفضاء العام ونطاق المعرفة، والكنيسة بما هي المحتكرة لتأويل الحقيقة وتعميمها، وكل ما يخرج عن مسلكيتها في تقدير الأمور، يرمى بأوصاف وتقريرات حرمانية كثيرة، التاريخ يطفح بها، فلما حدثت الثورات العديدة، واستعاد الإنسان مقدرته، وامتلك زمام فهم العالم والتغيير فيه، انقلب على سلطة اللاهوت، وشرع يؤلف تاريخا يقصي منه كل ذي صلة بالديني، ويعمد إلى تفسيره بما يفيد أنه غير قادر على المواصلة والاستمرار، وجاءت الأنوار عنوان الحداثة الأبرز، قتمت مناجزة الديني ومغالبته، لدرجة أضحى الإلحاد شعارا أساسيا لها، أو أقله بناء معنى لدين طبيعي لا يقر من الدين سوى ما يمنح للجماعة التاريخية الوليدة بعض استقرارها واستمرارها، وامتد الحال إلى ظهور الوضعية بمراحلها وأشكالها، فالماركسية ومدرسة الأنثربولوجيا التاريخية التي دشنها لودفيج فويرباخ، وانتقلت الصلة مع الدين إلى العداء والتأويل المظهر لدونيته وبدائيته، وأعمل بعدهم نتشه ومنه إلى هيدجر، على إفراغ العالم من المضمون السحري،

والدلالة المشيرة إلى الله وتشريعاته وعلاقة البشر به، وأصبح التخلص الكلي مطلبا أساسيا للحداثة، بما هي عقلنة للعالم، مقصية لكل غيبي في تقدير الأمور وحسابها، ومنها إلى الأرخنة ودعوى تجاوز جدوى الاستمرار في تدبير الشأن العام بمنطق عتيق بلي؛ فالأنسنة وإرجاع الإنسان مركزا. هنا يمكن القول إن الدين مع الحداثة، خصم جذري مهدد لتجربتها، لذا تعاطت معه بحسم شديد، واضطرته للدخول إلى مختبرات علومها الطبيعية والأركيولوجية والإنسانية الاجتماعية، ففقد كثيرا من بهائه وغموضه، وتاليا سلطته.

الدين لم يغادر الوعي الغربي ليعود، بل توارى خلف ستار العلمنة وبقيت روحه ماثلة في ثنايا تأسيساتهم الفلسفية والمنهجية

لكن بالرجوع لسؤالكم أن الدين يشهد رجوعا غير عادي، يسمه البعض بعودة المكبوت الديني، بل وأوبة مستفزة للحداثة ومستوعبة لها، وعمد مفكروه إلى مناقشتها وتقييمها، والحد من سطوتها وطغيانها، هذا يدفعني إلى أن أقر لكم بحقيقة تاريخية ماثلة، استلهمتها من قراءاتي لأعمال المفكر الجزائري مالك بن نبي، وكذا الفيلسوفين المشار إليهما قبلا، طه عبد الرحمن، وعبد الوهاب المسيري، إضافة سيد حسين نصر، وسيد محمد نقيب العاطس، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، وغيرهم، هؤلاء أثبتوا بالتحليل المنهجي المقارن، ما مفاده أن الدين لم يغادر الوعي الغربي ليعود، بل توارى خلف ستار العلمنة وبقيت روحه ماثلة في ثنايا تأسيساتهم الفلسفية والمنهجية، فقط المضامين المعلنة، ربما خضعت للإقصاء الظاهر، وإلا عمق البنية الميتافزيقية المسيحية واليهودية، حاضرة وفعالة.

وأمثلة ذلك كثيرة، أعطيكم منها بعضها، للتدليل، وأخص عنوان كتاب لهابرماس؛ الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، الذي عالج فيه إشكالية العودة المستمرة لتأويلات دينية في تشكيل ميتافزيقا خاصة، مع فلاسفة كثر. وسأطرح فكرة غريبة بعض الشيء، لو أننا قرأنا تراث فلاسفة العقد الاجتماعي، يظهر لنا أنهم علمانيون ومنتبهون للحالة الدينية، وقاموا بإقصائها في إطار الشرط المدني لبناء العالم الجديد الخالي تماما من المعنى الديني، لكن انظر لطبيعة النظريات ذاتها، فإنها تستلهم المعنى الديني، في ضرورة التعاقد والاتفاق لبناء الجماعة، وضرورة القيادة، ومجلس المشرعين، ونصوص متعالية قوية بمثابة الدستور، والتزام الجماعة بتشريعاته وانتظامها في عملها وفق ما تمليه، والتعاطي مع الهيئات المشرفة أو الشخصية القائدة، بحالة من التوقير الزائد بغية استتباب الوضع، بل وبعضهم دعا إلى دين طبيعي، واستبدال العقل بالله، وحمد ربة العقل وبناء معابد لها، كما وقع مع سليلة الأنوار الثورة الفرنسية، وما من فيلسوف تعصب ضد الدين، إلا واستحضره، وظل مسكونا به في إشكالياته ومناقشاته المختلفة.

وهذا ما دعا واحدا من الفلاسفة المعاصرين في سفره نفي اللاهوت، وأعني ميشيل أونفراي، إلى الدعوة الحاسمة إلى ضرورة تجاوز نيتشه وهيدجر، لأنهما لم ينعتقا من الدرس الديني بل وأعاداه، بطريقة القلب ليس إلا، أما هو وبول كيرتز في الفاكهة المحرمة، فدعيا إلى أهمية النسيان وافتعال التجاوز الجذري العميق للوعي الديني الذي تعج به الثقافة الغربية، لكن هيهات، كتبهما ممتلئة بالروح الدينية في شكلها، بل وفي مضامينها وأمثلتها. والحال هذا دعا كبار الفلاسفة إلى جعل الفلسفة تتواضع أمام الدين، وربما تتنازل الشيء القليل من كبريائها لتفتح صفحة جديدة في علاقتها معه، لاستئناف التعامل الطبيعي بينهما، فقد يتضمن الدين مسالك ودروباً عذراء تحتاج الفلسفة لسلوكها. وهذا ما قرره يورغن هابرماس في مدارسته الرائعة مع البابا السابق بنديكتوس السادس عشر، في الكتيب الماتع، جدلية العلمنة...العقل والدين.

أما الحالات العامة التي هي أقرب للانتقام التاريخي في العودة إلى التدين، فهذا مرده إلى استنفاد الحداثة لمضامينها البراقة في تغذية الوجدان، فأخذ الإنسان الممتلئ لدرجة الغثيان من عالم الأشياء، في البحث عن السحري والعجيب والخلاب والغريب، فوجده في الدين، والفن، والموسيقى، لذا نشهد عودة غير عادية لنحل وأديان، لم يكن لها احتكاك تاريخي مع الغرب، ومع ذلك هي تنتشر بشكل لافت، وأخص هنا البوذية.

*** للمقدس حضور قوي في عالمنا المعاصر، لكن هل يعني ذلك التطابق بين مفهومي «المقدس» و«الدين»؟ وكيف تنظرون إلى وظائف كل منهما؟**

إن الإشباع يأخذ لنفسه طرقا عدة، لكنها في النهاية مدينة جميعها للدين بكيفية مفهومة، أو خلاف ذلك، لذا أجدني غالبا ما أقول إن الإنسان سكن عالم الدين، أو بالأحرى سكنه الأخير مرة واحدة وإلى الأبد. وتجربة البشرية مع الدين لا تقاس بسنوات الحداثة بمراحلها، أو بما بعدها، إن سلمنا بما بعد؛ بل هي ممتدة لآلاف مؤلفة من السنين، وأشكال التقدير والتحليل بحسب الأنثربولوجيا المقاربة ومرجعيتها، ولو مضينا مع طريق ما منها، نجدها تقر أن الظاهرة الدينية ملازمة لظهوره وسعيه الأول لتفسير ما يحيط به، ثم تطور، وتطور، إلى أن بلغ مراحل التحرر، لكن فجأة يرجع الدين ويسكن عالمنا في نقاشات مهمة، كما جرى بين كبار الفلاسفة المعاصرين حول قوة الدين في المجال العام، وكل أدلى بموقف يمنح له بعض الحضور، أو جزأه، أو أقله استحضره في النقاش السياسي والفلسفي، ما يدل على إلحاح المسألة في اضطرار المفكرين إلى التأمل فيها.

أما عن المقدس، فهو أثر الدين بعد نسيانه، كما أميل إليه عادة، فليس المقدس بديلا له، بل السؤال هنا، من ولد المقدس وشكله وكونه؟ أليس الديني، نعم المقدس درسه ليس من البساطة، حيث نلخصه في العبارة السالفة، فكم من ثقافة فيها تقديسات عارمة، إلى أن الدين فيها لا يكاد يذكر أو يظهر. وهذا ما دعاني للقول إنه وجدان ديني ضيع أشكاله وطقوسه المولدة له أو المعبرة عنه. الحفاظ على حضور المقدس وفاعليته في الحياة، وأيضا السعي إلى تفهمه والتعرف على تنويعاته، مظاهره، وكيفيات تشكله وتكونه في التاريخ، أو ربما قبله. فلا يمكن استيعاب ما حدث/يحدث للحياة والناس، ما لم نستكنه أغوار الفاعليات المختلفة التي أنشأت كل شيء، وجعلته يندفع في مسارب ودروب، مفهومة، وفي الغالب ليست كذلك، المهم الطموح العلمي يجب أن يحث على إعادة هذه الموضوعات إلى نصابها، من جهة الحاجة والضرورة الفطرية/الطبيعية، ومن ناحية إخضاعها لشرط العلمية المفتوح، لا بالمنوال

> الحداثة بفلسفاتها، تكرر الديني بإضمارات وإخفاءات، لأنها لا تقبل العجز والتراجع أمامه

الوضعاني المهدر.

والعلاقة بينهما ظاهرة، اللهم الميل الذي يقصد إلى تغييب الديني لحساب المقدس، تخلصا منه ورفضا لحضوره في عالمنا، أما عن الوظائف، فهي متفقة من جهة المضمون مختلفة من حيث الشكل، واختلافهما مرده إلى أن المقدس ليس له مورد محدد وثابت، ولا يتشكل بصورة واحدة عند الجميع، فمن أكلة الهمبورغر إلى السينما، إلى عالم الأشياء الحديث، كله يمكن أن يكون عند البعض مقدسا ومعبرا عن امتلاء خاص ومحدد، ويؤدي عن الإنسان تخفيفا لافتا لأعباء وضغوطات الحياة. لكن في النهاية هذا اللون من المقدس غير مستقر، ويقف على أرضية مهتزة، وبما أن التقدم هو المطلق العلماني الأكبر، والتغير الصيروري هو عنوانها الأبرز، فإن ما قدس أمس، يفقد ذلك اليوم، وينافس من غيره، وهكذا من حال لحال، ومن صورة لأخرى، وتاليا نجده مقدسا مفرغا، وخاليا، وغامضا، وقد أثبت بعض خصائصه في الدراسة التي كنت قد أجريتها لكتاب الإنسان والمقدس لروجيه كايوا. أما الدين، فوظيفته تاريخية أساسية خاصة إذا خضعت تأويلاته وتمثلاته للعالم، لتجدد في آليات المقاربة والتخريج، فهو يشرط الحالة الإنسانية ويدفع بها لتأدية أدوار كونية وتاريخية جذرية، وقد تكون قاتلة في أحيان إن تسربت إليها التوظيفات المتطرفة، وتعين لهم غايتهم ووظيفتهم الوجودية، وتؤدي عنهم تفسيرات كلية ونهائية للحياة والوجود، ما يجعل الدين مختلفا عن المقدس، لأنه لم يفقد شخوصه وصوره ودعاواه، ولم ينس قضاياه المركزية، بل يتذكرها باستمرار.

*** كثيرا ما يطرح النقاش حول علاقة القيم بالدين جدلا مفاده إمكانية تأسيس قيم كونية بمعزل عن الأديان، فهل تعتقدون بهذه الإمكانية؟**

هذا سؤال مهم، ويدعم وجهة النظر التي كنت قد أعلنتها قبلا، وهي أن الحداثة بفلسفاتها، تكرر الديني بإضمارات وإخفاءات، لأنها لا تقبل العجز والتراجع أمامه، فما معنى أن نعمد إلى السعي لتأسيس عالم محكوم بقيم كونية؟ ما مصدر مفهوم الكونية والإطلاق والعموم والكلية؟ التاريخ يعجز عن تمثل هذه المعاني، لأنه محكوم أساسا بشرط التاريخية

كوعي يرد كل الظواهر الثقافية إلى محكومية منضبطة، تسلب منه كل إمكان تجاوز.

إذن يبقى لها، أعني المقولات السابقة، مورد واحد، وهو الدين. ومع ذلك لا يضر الدين مسعى كونية القيم، فهي ستؤدي عنه الوظيفة التاريخية عينها، اللهم إن تم الإمعان في تكريس نسيان الصلة، فهذا خطره أكبر من أمنه. لذا فالقيم بما هي أطر عامة وجوهرية تتولى نظم الوجود وترتيبه في إطار من الأحكام التكوينية والتشريعية القانونية، بل والأخلاقية قبلها، يجعلنا نعتقد بأن عبئها الحضاري كبير، لذا سؤالها متكرر ومتجدد، وهي في قبال الدين وطوله، وفي ظني هذه حقيقة تاريخية لا يمكن نكرانها. فقط هم العلمنة الأكبر العمل على تفريغها من الدلالة الدينية والإشارة الظاهرة إلى أشخاصه وأعيانه، لتتمكن بها من تحقيق التدبير الأمثل للشأن العام والخاص، هو ما جعلها في خصومة معه، في حين هي لم تكن كذلك.

وأنا ممن يميل إلى أن الاستبدالات لا تضر بالحقيقة والعمق، وهو مشروع من جهة أن المقولة العلمانية ظاهريا تستبطن حمولة دينية عمقا، وتاليا تؤدي الدور عينه، فهذا لا مشكلة ظاهرة فيه. الأزمة في الوعي الفاصل بين الحمولة والشكل، ويستميت في تعميق شرخ الانفصال، ويدعم هاجس النسيان، لدرجة أن القيم الكونية يجب أن تحل محل الأديان، لأنها الأقدر على خلق فضاء تواصلي وتداولي وتعارفي، بعيدا عن إسقاطات الأديان ونسبيات تأويلاتها. وهنا نجدنا أمام مطمح حقيقي، ومبعثه بعض الممارسات الدينية المشروطة بتجربة تأويلية وتدبيرية خاصة، أما لو تسنى السبر عن دين/الدين، يملك من إمكانيات الإطلاق والتجاوز المفتوح، ما يجعله قادرا على خلق العالمية والكونية في التواصل، لانتهى الصدام وانتقلت التجربة إلى المواءمة والتكامل في تأدية الأدوار المنوطة بهما جميعا.

والأصل أن يعمد الوعي الإنساني المركب إلى المحافظة على هذه القيم المطلقة، في زمن النسبيات النسبوية، والصيرورات الطافحة، حيث يمحى كل شيء، ولا تؤول الحاكمية إلى ثابت ممكن، لذا على المثقفين الكبار، وحكماء الأديان وفلاسفتها، العمل سوية لدعم القيم الكونية، وهذا اتجاه جميل ومثمر كرسته أعمال اللاهوتي والمفكر هانز كينغ، وكذا أعمال طه عبد الرحمن، طبعا بمنزع مختلف، لكن المآل واحد، باعتبار أهمية الأساس الأخلاقي كقاعدة تجمع الممارسات البشرية لبعضها، تمهيدا لرجوع الديني لوظيفته التاريخية الأولى، لكن بوعي حاد وتأويل مفتوح، لا يكرر مآسي الماضي، ولا يجلب على البشرية تأويلات الهدر والمسخ.

> إن درجة القيم الكونية يجب أن تحل محل الأديان، لأنها الأقدر على خلق فضاء تواصلي وتداولي وتعارفي

*** أصبح الدين في مجتمعاتنا أداة للتدمير، تشن باسمه الحروب ويقاتل بعضنا البعض نصرة لله وإعلاء لكلمته، فكيف السبيل إلى ترشيد الأطروحة الدينية؟**

حان الوقت الذي يتواضع فيه المتدينون، ويفككون بينهم وبين المقدس، وأنهم يمارسون تدينا خاصا، لا يملكون فيه الزعم أنهم الدين، ويعلنون أنهم لا يملكون الخلاص النهائي، وأن تجربتهم هي ممكن من ممكنات الدين المطلق، وتأويلاتهم لا تملك أن تدعي لنفسها العصمة، بل تسلك مسار الاجتهاد الإنساني الذي يبحث عن نفسه في خضم أسرار العالم وتحدياته، والقتل باسم الله، لم يعد له ما يبرره، حيث لم يعد القتل حلا أصلا. فالرشد المفقود بسبب أو آخر، نحن بحاجته الآن وفورا، والله هو رب العالمين، وإله الناس جميعا، واختلاف الأديان يثمر تحقيق التنوع الثري للظاهرة الإنسانية الفريدة، وما تمكن من خلق فضاء تشاركي رائع في إطار لحظات التوهج للتجربة الإسلامية التاريخية، يمكنه أن يصير كذلك، شرط العودة إلى فحوى الدين، وقلبه القيمي، بعيدا عن التلوينات التفسيرية الخاصة، ولكل جماعة مبررها، لكن من غير المقبول أن تعمم رأيها بوصفه المطلق، لذا من اللازم القيام بعملية مراجعة جذرية وتاريخية ومعرفية ومنهجية، لكل العدة التنظيرية والعقائدية التي أفضت إلى هذا النمط القاتل من السلوك، والعمل على تفكيكه واستبداله ببنى معرفية ومنهجية أخرى، تستلتهم الدرس المنهجي والفلسفي الحديث، وتوظفه في إطار قراءات جديدة وتأويلات غير مسبوقة للمعنى الديني ووظيفته في العالم، بتكريس أحقية الإنسان في الوجود، وإبراز الكرامة الآدمية من حيث ما هي، وأنها ممتدة لتشمل الإنسان كله في كل زمان ومكان، ولا ينظر إليه



إلا من جهة فاعليته المثمرة في الحياة، وتصويب سلوكه بمقدار ما يسمح له بأن يرجع إلى الجادة، ويقوّم بحاله حال غيره، والعكس، وليس هناك من ينوب عن الله في الحكم على الخلق، والمرء بما يفعل هو، وما دمنا نؤمن بالقيم المشعة المنفتحة بجمالية ومعنوية على الآخر، من اللازم تخطي السلبية المقيتة، وزعزعة القيم الجذبية المنكفئة، ولا يزيلها إلا عملية ثقافية وتربوية وسوسيولوجية عامة، تؤمن للجماعة الإنسانية مزاجا سليما، يبدأ بالقيم فيبتعثها، ويرتب الأولويات التربوية والفكرية، ويخلق نمطا من المعرفة يتأسس على استعادة الإنسان المكرم، من حضيض الإنسان المهدر، وينتبه إلى المنسي من النصوص الدينية المؤسّسة، فهي غالبا ما تتضمن مسدّدات خفية وظاهرة، قادرة على ضخ دماء الحياة في أوصال البشرية.

والتطرف بما هو انغلاق وتبرم، وبما هو اختيار للمواقف الأشد غرابة وبعدا عن المألوف، ونأيا عن الدارج من الأحكام، لا يفتأ يأكل بعضه بعضا، باعتبار طبيعته، فهو لا يقبل المختلف، فيداوى إذن، بدعم المختلف وتكريسه والتأسيس للاهوت يتأول النصوص في أفق المعرفة الحديثة، بعد إفراغها من حمولتها الميتافزيقية المباينة للسمت الثقافي لهذه الجهة بالنسبة إلى الأخرى، والتصدر لتعميم منطق الحرية في الفكرة والاجتهاد، وقول الحقيقة بما هي اقتراب مؤقت من الحق، وغير مغنية عنه، وإن كانت دالة عليه، وإشاعة أدب الحوار لا تزيّدا في فضل السلوك، بل تكريسا لعمق معنوي يستحضر شرط الآخر كأساس في تشكيل هوية الذات ومعبر عنها، في جدل مثمر مفتق لكوامن الخيرية في الناس أجمعين. والسعي الدؤوب على تذكير الوعي العام والخاص، بوسائل إنتاج الثقافة وتعميمها، أن ممكنات التاريخ الماضية والحاضرة والمقبلة تحوي ما بإمكانه أن يصير دواء شافيا لكل الشوفينيات والانغلاقات المقيتة، ويحث على قراءة ما كان على أنه خزان ثري لتجارب كثيرة، فالمدينة مثلا فيها اليهود وقدامى النصارى، والمسلمون بأطيافهم وقبائلهم، بل وحتى الزرادشتيون على ما قيل، فكيف بمن يزعم سلفية النظرة والقيم، ينقلب على ذلك ويدعو إلى أحادية منغلقة، ونمطية طاغية، وكل مختلف يبغي القضاء عليه، لأنه مناف لما كان عليه السابقون، وأينك مما كان عليه السابقون؟ الأندلس مثال ظاهر، بغداد، أمثلة التاريخ كثيرة، فلم يغمضون عنها ويغضون.

بإشاعة الفكر المنفتح وحرية القول، يكون لجماعتنا التاريخية بما جزء من كل وليست الكل، قصب السبق في إضافة الخير للناس وإشاعته ودعمه، ونتخلص إلى الأبد من شبهة كل مسلم إرهابي إلى أن يثبت العكس. والقرآن ليس فيه آية السيف، وإن كانت منه في إطار سياق منضبط محدد، محكوم إلى قيم كلية، تؤدي وظيفتها في حال الصد، لا البدء، وهكذا كان، وبقيته كله آيات للعالمين تذكره بالاختلاف، وتدعوه إلى الاحترام وقبول المختلف، وأن الله سبحانه واحد، وما عداه يستحيل أن يكون إلا مختلفا.

وكما قلت لكم: إن جدوى تأسيس لاهوت يتأول العالم بقيم معرفية ومنهجية جديدة، علم كلام أو رؤية وجودية جديدة، دقت ساعته، وأضحى أكثر إلحاحا من ذي قبل، لأن مدخل العلاج وأفقه في ساحة التدين لا يبلغ إليه إلا بمراجعة مفاهيمنا السابقة عنه، وبالانخراط في العالم الجديد، بأعبائه وتكاليفه، وأيضا بفتوحه ونجاحاته.



بيبليوغرافيا

المراجع الأجنبية

- Brian McClinton «Humanism in the Renaissance» Humani; No ٩٧; March ٢٠٠٦
- Don Evans «Humanism Historical and Contemporary Perspectives» Edited by Don Evans. Washington Area Secular Humanists Washington, D.C. ١٩٩٩
- Jacob Burckhardt «The Civilization of the Renaissance in Italy» Translated by S. G. C. Middlemore, ١٨٧٨
- Jean Delord «Emmanuel KANT «Humanisme, Humanité, «Education»» ١٩٩٣
- Mohamed Arkoun, Pour une Critique de la raison islamique; Editions Maisonneuve et Larose ١٩٧٦
- Mohammed Arkoun, Lectures de Coran, mison neuve et la rose, paris, ١٩٨٢



المراجع العربية

- فروم، إيريك، «الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧
- عبد الرحمن، عائشة، «القرآن وقضايا الإنسان»، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ١٩٧٨
- روزنتال، فرانز، «مشكلة الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي»، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧
- الدسوقي، فاروق، «استخلاف الإنسان في الأرض: نظرات في الأصول الاعتقادية للحضارة الإسلامية»، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦
- بيغوفيتش، علي عزت، «الإسلام بين الشرق و الغرب»، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤
- أركون، محمد، «الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي»، ترجمة محمد غروب، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠
- أركون، محمد، «الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي»، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧
- أركون، محمد، «الإسلام: الأخلاق والسياسة»، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠

عبد الله العروي والنقد الثقافي؟



بقلم : يحيى بن الوليد
جامعي وأكاديمي من المغرب

في الحق إن الاقتراب من منجز العروي، في أفق دراسته واستخلاص دلالاته، عمل يخدم الفكر العربي المعاصر بأكثر من معنى؛ مثلما يؤكد - في الوقت ذاته - انتساب الباحث إلى «قلاع البحث الرصين». ومن هذه الناحية فإن أي باحث، جاد، إلا ويشعر بمزيد من الصعوبة بعد الفراغ من دراسة موضوع يتصل بالعروي، وهو ما نعبّر عنه ب»معركة قراءة عبد الله العروي». وهذا ما لخَّصه مفكر في حجم المفكر التونسي الأشهر هشام جعيط في كتابه «أوروبا والإسلام»، وفي أثناء محاورة كتاب العروي حول «أزمة المثقفين العرب»، وعلى وجه التحديد حين ذهب إلى أن العروي «واع بالاعتراضات التي يمكن أن نوجهها له، وهو نفسه يقوم بها، يبعدها أو يدمجها حسب الحالات، وهذا ما يجعل فكره غنيا وتأليفيا، إلا أن موقفه متماسك وثنائي في آن، لأنه يقوم على وعي من الدرجة الثانية، لا يبرز إلا بعد أن يطرح المشاكل الحقيقية دون إهمال أي واحد منها».

> إن الثقافة حاضرة بقوة، بل وحاضرة في وضوح منهجي وتصوّري تامّين في منجز العروي

وفيما يتعلق بالفكرة التي نوّد الخوض فيها، عبر هذا المقال، فهي ذات صلة بالنظر في مشروع الرجل في ضوء «النقد الثقافي» أو «التحليل الثقافي» بعامة؛ ومعنى ذلك النظر إليه من خارج «جبهة

المؤرخ»، أو بالأحرى «المؤرخ/ المفكر»، التي تلازمه في نطاق «التصنيف التحليلي». غير أنه تتوجب الإشارة، هنا، إلى أنه يصعب الاستقرار على أن العروي كان داعماً لـ»النقد الثقافي»، حتى لا نقول إنه كان ممهّدا له في الفكر العربي المعاصر، وهذا على الرغم من أننا لا نعدم بعض القراءات التي تسير في هذا الاتجاه... وكل ذلك في المدار الذي يصل ما بين العروي وأسماء أخرى في مقدّمها المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري والشاعر والمفكر أدونيس والمفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي... إلخ، وهو «تصوّر» جدير بالكشف عن «التلقّف المنهجي المتسرّع» لكل ما هو جديد في عالم النظرية ولكل ما يجود به علينا الغرب من نظريات، وكأن هذه الأخيرة مجرد «سلع» محكومة بمنطق التبدّل والاستهلاك. إن التركيز على الثقافة، وتقديم أقوى قراءات لقضاياها، لا يعني، بالضرورة، الانتساب لحقل «النقد الثقافي» الذي - ومهما كانت أهميته - لا يمكنه - أبدا - تقديم تفسير شامل لقضايا مختلفة وخلافية في مقدَّمها قضية الثقافة ذاتها.



عبد الله العروي

يصعب أن نعدّ العروي منخرطا في «النقد الثقافي»، فهو يتحرّك، وسواء في تعاطيه للمواضيع ذات الصلة المباشرة بالتاريخ أو ذات الصلة بقضايا الفكر بصفة عامة، في إطار من المؤرخ

أجل إن الثقافة حاضرة بقوة، بل وحاضرة في وضوح منهجي وتصوّري تامّين في منجز العروي. فهو شديد التركيز عليها، وذلك بالنظر لما يمكن لها أن تضطلع به من أدوار وازنة على مستوى صياغة «الرؤى» الناظمة للمجتمعات وتمكين هذه الأخيرة من الابتعاد عن التفتت والانسحاق، ولاسيما في مثل فترتنا هاته التي تطغى فيها «العولمة» بآليتها «التفكيكية» للهويات الفردية والجماعية. فالثقافة هي المختبر لطرح «الأسئلة الحقيقية» ذات الصلة بالتاريخ في «تقدميّته» التي تضمن نوعا من التحرّر من الانغلاق في إطار من الثوابت الماضوية الجامدة التي تحول دون الانخراط في مطمح «إبداع المستقبل».

أجل لقد مارس بعض المفكرين والنقاد والكتّاب... النقد الثقافي ودون وعي منهم، وقبل أن يصبح هذا الأخير «آخر صرعة» في دنيا المناهج، وحصل ذلك وسواء على مستوى تعاطي هؤلاء للتراث أو القضايا المعاصرة، وعلى النحو الذي بموجبه أخذت تحليلاتهم وكتاباتهم تكشف عن «الأنساق» التي بموجبها يتشابك الأدب أو الفكر أو السياسة... مع «وحش الثقافة» الذي يصرّ على أن تمر جميع الأشياء عبر ماكيناته حتى يتمّ إعادة تشكيلها، وعلى النحو الذي يؤكد أيضا على مركزية الثقافة في إنتاج مجمل الدلالات ذات الصلة بتوجيه الإنسان والمجتمع أو التاريخ بمعناه الموسّع.

غير أنه، ورغم المكانة التي أولاها العروي للثقافة، فإنه يصعب أن نقطع بأنه استقرّ على «الشكل العقائدي المركز» للثقافة، والذي بموجبه أحدثت هذه الأخيرة تغيّرا اقتصاديا وسياسيا كما كان يجادل ماكس فيبر. وهذا لكي لا نشير إلى «الثقافوية» أو «الاتجاه الثقافوي» (Culturalisme) الذي عادة ما يختزل جميع الأشياء أو يردّها إلى الثقافة. يصعب الاستقرار على أن العروي يزاول النقد الثقافي، وسواء عن وعي أو غير وعي، ومرد ذلك إلى تصوّره للثقافة المحكوم بمنهج متعين... هذا وإن كان من الصعب رصد هذا المنهج أو استخلاص ملامحه الكبرى، ورغم المفاهيم التي يوظفها العروي في تحليلاته.

فالثقافة، عند صاحب «ثقافتنا في ضوء التاريخ»، قائمة على إحكام منهجي يتأطر بدوره ضمن نوع من النقد المعاصر الذي لا يكترث بـ»النتائج» مقارنة مع استراتيجيا الاعتراض و»التلذذ بالتحليل»... إلخ. وقد

بدا لنا أن نؤكد، هنا، على مرتكز «المنهج» (وبمعناه الفلسفي لا البراني)، لأن النقد الثقافي قائم - وعلى مستوى المقولات النظرية والمستندات التصورية - على نوع من «التوليف» (Bricolage) (وهناك من يترجم الكلمة بـ«الترقيع») ما بين مناهج ونظريات... أو قائم على نوع من «الكرنفال الأكاديمي»، حتى نتحرّر من «التوتّر الترجمي/ التأويلي». إلا أن هذا الكرنفال لا ينطوي على أي مدلول تنقيصي، طالما أنه ينأى عن «التسمين المنهجي» و«التسويغ النظري»؛ ولعل هذا ما يجعل منه عملا شاقا وغير متاح لكثيرين من الذين يدّعون انتسابهم لدوائر الفكر والنقد والكتابة.

يصعب أن نعدّ العروي منخرطا في «النقد الثقافي»، فهو يتحرّك، وسواء في تعاطيه للمواضيع ذات الصلة المباشرة بالتاريخ أو ذات الصلة بقضايا الفكر بصفة عامة، في إطار من المؤرخ، وإذا ما انتقل إلى خارج ذلك، فإنه يظل يصدر عن المؤرخ ذاته. و«على المؤرخ يقع بيان هذا الأمر»؛ هذا وإن كان ذلك لا يحول دون اطلاعه بدور الفيلسوف وعالم الاجتماع في أحيان، لكن دونما تفريط في «عمل المؤرخ» الذي يتميّز عن عمل «الفيلسوف» أو «رجل الدين».

ومن هذه الناحية، فلا أحد بإمكانه الشك في المكانة البارزة التي يحتلها العروي، على مدار العقود الأخيرة، وسواء على مستوى البحث التاريخي أو على مستوى التدخّل التاريخي الذي تقتضيه الأحداث والرجّات والوقائع... بل وعلى مستوى ما يسميه العروي نفسه بـ«مادة تاريخ التاريخ» التي لا تزال - في نظرة - مهملة في الجامعات المغربية مع أنها تسعف على قياس ما يصطلح عليه بـ«مراحل تطوّر صناعة المؤرخ».

ولكن السؤال العريض الذي يفرض ذاته هنا: إلى أي حد يمكن تلخيص النقاش برمته في «مفهوم التاريخ» بمفرده؟ وهذا على الرغم من أن الكتابة التاريخية، في حال العروي نفسه، «مشروع» وليست «مهنة»؟ وفي السياق نفسه: كيف يمكن لـ«مفهوم التاريخ»، ذاته، ألا يكون قرين «تحديث الفكر» إلا في ضوء التمييز بين «ما فوق التاريخ» الذي هو - حسب العروي - ميدان عالم الإلهيات وبين «ما تحت التاريخ» الذي هو ميدان عالم الأنثروبولوجيا الذي سخر منه العروي في أكثر من مرّة؟ بل وهل فعلا: ألسنا لا نزال في حاجة، وربما أكثر، لهذه الأنثروبولوجيا بالنظر للعديد من الظواهر التي لا تزال ملازمة لنا في المجتمع؟ وألا يمكن لهذه الأنثروبولوجيا أن تفيد أكثر في حال المزج بينها وبين التاريخ؟

أعتقد أنه آن الأوان للنظر في منجز العروي من منظور النقد الثقافي ذاته، بالنظر لما كشف عنه هذا النقد من مفاهيم... ومن إشكاليات أيضا. وبالانخراط في هذا الصنف من النقد نكون، وبمعنى من المعاني، قد انخرطنا في «معركة قراءة العروي» سالفة الذكر.



تاريخ الفلسفة
في القرن العشرين

الفساد الأخلاقي وانهيار الحضارات



بقلم : د. سامية صادق سليمان
مدرسة الفلسفة الإسلامية - بكلية الآداب جامعة بني سويف مصر

فارق كبير بين أن تتحول حضارة ما عن مركز الصدارة، وتعود إلى الخلف كنتيجة طبيعية للتغيرات العالمية، وتصارع الثقافات، والتعاقب الدوري للحضارات، وبين أن تموت نتيجة للانهيارات الأخلاقية، فتصبح بلا قيمة ولا دور فاعل، ولا مكانة مرموقة بين الحضارات الأخرى، فهناك آليات للبقاء والفناء، ولعل أهم هذه المقومات والآليات: وجود القيم التي ترتبط بالتكوين الذاتي والاجتماعي للإنسان وترتبط أيضا بالحضارة، وبالمنجزات العقلية والأدبية والفنية، وما تنطوي عليه من عقائد وقيم ومثل عليا، فهناك إذن علاقة تلازمية بين القيم والحضارة، فغياب القيم من أهم أسباب انهيار الحضارات.

> إن الواقع السياسي والاجتماعي في الاحتجاجات الجارية كشف أوهام النخب وأخضعها لامتحان عسير، جعلنا نعيد التفكير في قيمتها

وتقاس منزلة كل حضارة ومقدار تقدمها من خلال معايير محددة وبالمقارنة مع الحضارات

وكل من وضعوا مقومات ومكونات الحضارات، لم يغفلوا عن القيم الأخلاقية كعامل أساسي لقيام الحضارات. وقد وضع ديورانت الانهيار الأخلاقي والديني في مقدمة عوامل سقوط الحضارة، عندما رأى: أن الحضارات العظيمة لا تنهزم، إلا عندما

* Bjarne Melkevik., tolérance et modernité juridique, Québec, les presses de l'université Laval, coll. Dike, ٢٠٠٦, p. ٢٤ –٢٨

تدمر نفسها من داخلها، وأن الأسباب الأساسية لانهيار بعض الحضارات يكمن في أخلاقيات شعبها، وصراع فئاته وطبقاته، والاستبداد الذي يعاني منه.

الانهيار الأخلاقي بعد إخفاقات الثورات

وقد يمر شعب من الشعوب بظروف تدفعه إلى الانطلاق ضمن ركب الحضارة، وقد تدفعه ظروف أخرى إلى هدم ما تبقى له من منجزات، وبخاصة في فترات ما بعد الثورات المخفقة في تحقيق أهدافها نتيجة للصراع القائم ما بين الثورة، ومضاداتها، فتتضارب الآراء والمواقف وتهتز القيم وتظهر الانتهازية وتتعالى المصالح الشخصية، ويتأثر كثير من أبناء الشعب البسيط بنخب متهاوية، والتي تبدو في حالة تأرجح بين بين، وتحسم أمرها وفقا لما يستقر عليه الأمر في النهاية، فتنتج هذه النخب تابعين مغيبين متأثرين بها واثقين في قدراتها، فيتأثر هؤلاء بما أصاب النخب من تناقضات وسقطات واستهانة بالمبادئ الأساسية والأخلاقيات الراسخة دون وعي منهم.

إن الواقع السياسي والاجتماعي في الاحتجاجات الجارية كشف أوهام النخب وأخضعها لامتحان عسير، جعلنا نعيد التفكير في قيمتها، ونسلط الضوء على التباسها في اللغة والجهل والمواقف والمنهج والخطاب[١].

ومشكلة أي شعب هي مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم وأن يحل مشكلته ما لم يرتق بفكره إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات، أو تهدمها.

وينتج المجتمع مهما تكن درجة تطوره، بذوراً أخلاقية وجمالية، نجدها في ثقافته وبقدر ما تكون هذه الثقافة متطورة، فإن البذور الأخلاقية والجمالية تكون أقرب إلى الكمال، حتى تصبح القوانين المحددة التي يخضع لها نشاط المجتمع والدستور الذي تقوم عليه حضارته[٢].

ولا يمكن لأية حضارة أن تقوم إلا على مجموعة من القيم والمبادئ الإنسانية المتفق عليها، مثل الصدق والعدالة.

ولم تكن ثورات الربيع العربي انتفاضة مؤقتة، أو غضبٌ عارض قابل للاحتواء، بسهولة. ولما كانت آمال الشعوب كبيرة، كان صمود مسيرة الربيع العربي كل هذه السنين، لكن نتجت عنها انهيارت أخلاقية وبالتالي حضارية نتيجة الصدمة وخيبة الآمال.

> كل ما أنجزته الحضارة الإنسانية من تقدم، سوف يتم هدمه إذا ما استمرت ظاهرة التطرف التي تتفاقم يوما بعد يوم في العالم العربي

فساد المؤسسات

إن الاستبداد السياسي، وانفصال الطبقة الحاكمة عن الأمة، وقيام الدول على الأفراد المقربين لا على المؤسسات الحقيقية[٣]، وما عاشته بعض الشعوب العربية، أفرز مؤسسات متهالكة تفرغ المفاهيم والأفكار والممارسات الفاعلة من دلالاتها، وتجابه التحديث الفكري والاجتماعي والسياسي.

ونتيجة انهيار الأخلاق بعد الأحداث الكبيرة الصادمة، ومنها - كما ذكرنا - فشل الثورات يعم الفساد بمؤسسات الدولة، ويتخذ اتجاهات متعددة وأهمها الفساد الإداري، والذي يتبعه - بلا شك - فساد على كل المستويات، وقد تفاقم هذا الفساد، بعد أن تقاعس المصلحون والمثقفون عن أداء دورهم وتعالت حدة المصالح والنرجسية.

والفساد المؤسسي نوع من أنواع الركود، وتجميد القواعد والنظم التي تحكم المؤسسات لفترات طويلة بشكل عبثي، مما يقود إلى التناقض وعدم المواءمة، ومن ثم الشلل والفشل التام في أداء المهام والأهداف الموكلة إلى المؤسسة، فسعينا

١- راجع / محمد نور الدين أفاية: أداء المثقفين في معمعة الأحداث - حلقات نقاشية..... المثقفون العرب والربيع العربي - تحليل أداء - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - 29 مايو 2013، ص 5 وما بعدها.

٢- راجع مالك بن نبي: شروط النهضة - ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين - وزارة الثقافة والفنون - قطر - 1979م، ص 75

٣- راجع: د حسين مؤنس: الحضارة - سلسلة عالم المعرفة - العدد 237 - ستمبر 1998، ص 151

نحو تقدم مجتمعنا ونهوضه، يتطلب أن نواجه الفساد المؤسسي الذي يهدد المستقبل والحاضر، فالتغير السريع في الأوضاع التي تحيط بنا عالميا ومحليا، يتطلب أن نعيد النظر من حين لآخر، وبشكل متسارع في القواعد والنظم المؤسسية التي تؤثر في حياتنا لجعلها أكثر ملاءمة للأوضاع الجديدة، وتغيرات الأفكار بما تعكسه من رؤى ومفاهيم وروابط وعلوم وتقنيات مستحدثة[٤].

وقاد إلى هذا الفساد ضعف قواعد الرقابة، وسوء تطبيق التشريعات والقوانين، وتدني مستوى المهارات، مما أدى إلى تشوه الهياكل التنظيمية للوزارات والمؤسسات والهيئات الحكومية، وانهيار كثير من أنظمة الخدمات، وشيوع ممارسات الفساد المالي والإداري.

ومن المعروف، أن الإصلاح المؤسسي أمر غاية في التعقيد وبخاصة إذا كان هذا الفساد عميق الجذور ونتيجة تراكمات سنوات من التهالك وغياب الرؤية الإصلاحية، ومقاومة هذا الإصلاح من جانب المستفيدين من هذا الانهيار.

النزاعات والتفكك

يقاس التطور الحضاري أيضا، بمقدار الترابط والتعاون الحر بين أفراد المجتمع في مساعيهم لتحقيق الأهداف والمصالح المشتركة، وهذا يشمل النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

ولا يستمر النمو الحضاري إلا بالجهود المشتركة بين أبناء الشعب، ومنها الجهود الطوعية المتعاونة في سبيل تحقيق االتقدم والنمو للفرد والمجتمع. وبمقدار الترابط والتعاون الحر بين أفراد المجتمع في جهودهم لتحقيق الأهداف والمصالح المشتركة للدولة على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي، يكون التحضر والنهوض.

والوحدة بين أبناء الأمة جوهر الحضارة وأهم العوامل المساعدة على استمرار نموها وتقدمها، وهو أهم معاييرها وما تنطوي عليه من قيم. والسلوك الإنساني الفردي والجماعي، في داخل أي شعب هو المكون الحضاري الأهم، واتحاد الشعوب على أهداف مشتركة هو مقياس قيام الحضارات واستمرارها.

ولا يتم ذلك إلا عن طريق وحدة التوجه والنشاط الجمعي في الحياة العامة، وصدق الانتماء والميثاق الأخلاقي بين أبناء الشعب، لهضم نقاط الاختلاف، والوصول إلى الوحدة، وهو أمر ضروري، ولا يرتكن إلى الهتافات الجوفاء، بل يحتاج إلى تهذيب وتعليم وتربية لنفوس الأفراد، كي يصل المجتمع إلى النمو والتّكامل في المجالات الأخلاقية.

أما ما نراه من فساد وصراعات غير جوهرية، واتهامات ومهاترات وادعاءات بالوطنية وعدم القدرة على استيعاب الاختلاف الطبيعي، بالحكمة وتحويل التعددية والتنوع إلى عوامل نزاع وتطرف، يقودنا حتما إلى الهاوية.

> الحضارة حالة متقدمة من التطور العقلي والثقافي في المجتمع الإنساني، تقوم على الاعتدال لا التعصب والتطرف والتناهي

التطرف هادم للحضارة

كل ما أنجزته الحضارة الإنسانية من تقدم، سوف يتم هدمه إذا ما استمرت ظاهرة التطرف التي تتفاقم يوما بعد يوم في العالم العربي، وإذا ظلت حاضرة في كل المجتمعات، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، ويمكن تفسير تفاقم التطرف وبزوغ التيارات المتطرفة بغياب العدل العالمي والمجتمعي، وانقياد الشباب للأفكار غير المسؤولة والاستقطابات السياسية وغياب المشروعات الحضارية والفكرية، والتركيز في الصرعات والنزاعات السياسية والإعلامية.

وتعد مشكلة العلاقة بالآخر هي المشكلة الأبرز في مسألة التطرف، سواء كان هذا الآخر بالداخل أم بالخارج. والتطرف والتعصب الأعمى الذي يساهم في انهيار الحضارات هو ما نعيشه الآن على المستوى الديني والفكري والسياسي.

إن الذين يلجأون إلى القوة والعنف والسلاح والسلطة والقهر من أجل فرض الدين؛ أو تصحيح الاعتقاد، أو نشر الفكر القهري، فهؤلاء لا يفقهون

٤ راجع: أحمد جمال الدين موسي: الإصلاح المؤسسي - دار النهضة العربية - الطبعة الثانية - 2012م، ص 33

دينهـم، وعاجـزون عـن فهـم مقاصـده وتمثلهـا، فضـلاً عـن القـدرة عـلى التبشـير بهـا أو توصيلهـا للآخريـن، ويسـيئون إلى أنفسـهم ودينهـم وأمتهـم وأوطانهـم تمامـا، كالمتطرفـين في نـشر الفكـر العلمـاني بـكل الوسـائل، والذيـن يلعبـون عـلى تغيـير المفاهيـم ويخرجونهـا مـن مضمونهـا، ويصـدرون مفاهيـم جاهـزة لا تنطبـق عـلى مجتمعاتنـا، ولـن تتوافـق معهـا لفـترات طويلـة.

ولذلـك، لا يجـوز للفريقـين أن يجعـلا مـن أفكارهـم مـادة لتفريـق الأمـة، وإثـارة الـنزاع بـين مكوناتهـا، وأن يسـير المجتمـع نحـو الاقتتـال وسـفك الدمـاء بـل يجـب اتجـاه الجميـع إلى مـشروع حضـاري قائـمٍ عـلى الفكـر، ومؤسـسٍ عـلى القيـم، وقـادر عـلى انتشـال الأمـة مـن وهـدة الضعـف والتخلـف والجهـل والتعصـب، إلى التحـضر والـرقي والتوافـق. فالحضـارة حالـة متقدمـة مـن التطـور العقـلي والثقـافي في المجتمـع الإنسـاني، تقـوم عـلى الاعتـدال لا التعصـب والتطـرف والتناهـي.

والجديـر بالذكـر، أن مـن أهـم أسـباب القصـور الـتي عانـت منهـا أمتنـا ومـا زالـت، تتمثـل - بشـكل رئيـس - في عـدم الوعـي بالأسـباب الأساسـية لضعـف وانهيـار الحضـارة وعجزهـا عـن النهـوض، وكـذا عـدم معرفـة سـبيل النهـوض وتجديـد البنـاء. وقـد تكـون الشـعوب الـتي طمحـت في النهضـة، ولـم تحققهـا بحثـت عـن مخـرج آخـر، وهـو الثـورة، لعلهـا طريقـاً للنهضـة وخطـوة للتغيـير، فالثـورة في جـزء منهـا نـوع مـن أنـواع الغضـب الجـارف والرفـض لـكل القيـود الديكتاتوريـة، لكـن إلى الآن لـم تحقـق الثـورات العربيـة مـا تنشـده الشـعوب، لتكـون بديـلا عـن النهضـة بـل أخفقـت إلى حـد كبـير، ممـا أدى إلى انهيـارات.

وعـدم الاعـتراف بحـدوث هـذا الانهيـار، والتهويـن مـن الحالـة بغـرض إغفـال الشـعوب، عمـا يحـدث مـن إخفاقـات نعانيهـا لـن يقلـل مـن الخلـل المتراكـم، والـذي زاد انهيـارا وتراجعـا نتيجـة فشـل الثـورات. فالنهضـة الحضاريـة وقودهـا إدراك واستشـعار وتـشرّب قيـم كـبرى؛ مثـل الكرامـة والحريـة والعدالـة والهُويّـة والانتمـاء والمسـؤولية الجماعيـة.



لا تتّبعوا مِلَّةَ النُقّاد



بقلم: عبد الدائم السلامي
باحث تونسي في اللغة والآداب والحضارة العربية

أسعفنا الوقتُ بقراءة كَمٍّ محمودٍ من المجاميع القصصية والروايات العربية الجديدة، قليلٌ منها وصلنا من الكتّاب أنفسهم، وكثير منها اقتنيناه لحَدْس قويٍّ عندنا صورتُها أن مُنجَز السرد العربي راح يترقَّى إلى مراتب الجودة الفنية من عمل إلى آخر، مضاهياً بذلك مُنجَز الكثير من المكرَّسين في المشهد الروائي والقصصي العربي، وهو حدْسٌ تجلّت صدقيتُه في أغلب ما قرأنا من نتاج القُصّاص والروائيّين العرب الجُدد؛ ذلك أنها أعمال حضرت فيها قدرةُ أصحابها على نسج أحداثها وبناء شخصياتها وتصوُّر أفضيتها وفق رؤى جماليةٍ وقِيَمِيَّةٍ مائزة وجديدة، تنهض على كثير من البحث الفنّي والجرأة في تجاوز المألوف من أنماط الكتابة السردية، وهو ما مثّل بالنسبة إلى هؤلاء الكتّاب سبيلَهم إلى خوض مسابقات الجوائز الكبرى والفوز ببعضها، وأثاروا به شهوة التخييل لدى قرائهم. وهل السّرد إلا باب القارئ المفتوح على طَريّ التخييل؟

> إنّ قارئ اليوم كائنٌ مِلْحاحٌ دائما، ولا يرضى بحال الموجودات مهما كان طغيان حضورها في معيشه

إنّ قارئ اليوم كائنٌ مِلْحاحٌ دائما، ولا يرضى بحال الموجودات مهما كان طغيان حضورها في معيشه، وهو نازع بالأشياء إلى الاكتمال نزوعا دائبا، بل إن تكشّف العالَم لديه زاد من جوعه إلى كل ما هو بِكر وطازج ومفاجئ. ومن ثمة، لا نخال رواية ملتزمة بالمألوف من فنون الحكي قادرةً على شدّ انتباهه وبلوغ أفق انتظاره، ولن تفعل ذلك إلا روايةٌ تُتقن تصنيع سعادته التخييلية، وتقدر على



الهَجْس بأحلامه وآماله، بل وتسبقه إلى الإنصاتِ إليها والتعبير عنها بكل ما لها من جرأة، لا بل قُل إنّ قارئ اليوم محتاجٌ إلى رواية لا تُمثّل مفردة من مفردات هذا العالَم، تكتفي بأن تُحاكيه وتُزكّيه، وإنّما هو يستأهل روايةً تكون فضاءً يحضُرُ فيه العالَم حضورا يختار الكاتب مناخاتِه ويختار هو دَلالاتِه.

ولأننا من قُرّاء المنجز الروائي العربي ومن المستَهدَفين بمعانيه، فإننا نزعم أنه من حقّنا أن نُحدّد ملامح انتظارنا من الرواية الجديدة. ولعلّ مِن صُوَر ذاك الانتظار أن يتجاوز الروائيّ الجديدُ في فعله الروائي، ما يُمليه عليه النقاد من شروط فنية، وأن يستنّ لروايته بُنًى شكلية ومضمونية يمكن أن يستفيد في صياغتها من مدوّنة النثر العربي بقديمه وحديثه، وقد يستفيد فيها أيضا من مدوّنة الدراسات السردية الغربية، ولكن عليه أن يعجن كلّ ذلك بيديه، وأن يصنع له من تلك العجينة هُويَّته السرديّة اللائقة بذاته لا بذائقة أولئك النقاد الذين لا يعترفون بأدبية أيّ نصّ روائيّ، إلا متى كان مكتوبًا وَفْقَ مناهج معلومة، حتى يسهل عليهم تأويله بالاتكاء على ما اطّلعوا عليه من نظريات غربية لا تصلح إلا للتَّفْسير المدرسانيّ الساذج. ولذا، يكون مفيدا للروائيّ الجديد ألّا يكتب للنقاد، لأنهم لن يرضوا عنه حتى يتّبع شروطهم، ومتى اتبعها قلّ ماءُ إبداعه وتعفّنت ينابيعُه.

> من أسباب تميّز كلّ نصّ روائي هو عدم استكانة صاحبه إلى ما اطمأنت إليه ذائقتُه الأدبيةُ من أفكار وأساليب وتصوّرات عن العالَم

وإنّ في عودة الروائيّ إلى مفهوم البطولة الذي انتهكته الرواية الحديثة، ما قد يقوّي صلتَه بقارئ انصبّ على جسده الاجتماعي واقعٌ عربيٌّ ثقيلٌ وفوضويٌّ أربك فيه كينونته، وجعله ينوء بأثقال واقعه، وقوّى لديه الحاجة إلى بطل رمزيّ يتماهى به حُلما ومعيشا؛ لأن الرواية ببطلها أو بأبطالها الذين هم تعبير حادّ عن انشغال الناس بأيامهم وعن توقهم إلى تحقيق أحلامهم، بل البطل فيها ليس إلاّ النموذج أو الرمز الحاثّ للناس على تمثّل أفعاله وأحواله، والموحِّد فيهم انتماءاتهم إلى الماضي وإلى الحاضر وإلى الآتي، والآخذ بأيديهم لتجاوز مَطبّات أيّامهم، فهو منهم النموذجُ الأكمل المنشود الذي يعوّض النقص البشريّ فيهم. نقول هذا لكي تتجاوز روايتنا العربية ما دأبت عليه من تصنيع لأبطال مهزومين ومهمّشين، لا بل وضعيفي البنية النفسية، فتراهم لا يخرجون عن صفات المراهقة الفكرية أو الجسدية والتعالي الزائف والعصابية والذُّهانية الهَذَيانية والرغبة في الانتقام والخضوع إلى السلطة والتحالف مع الشيطان لتحقيق مكاسب مادية. وقد طرحنا هذا الهاجس في سؤال وجّهناه مرّة للروائي المغربي أحمد المديني في محاورة أنجزناها معه حول موقفه من انهزامية أبطالنا الروائيّين، فأجابنا بالقول: «الرواية صورة للواقع، فإذا كنا نعيش في واقع مهزوم مهشم ومهتز، فسيكون من المضحك أن نقدم أيضا أبطالا منتصرين أو أحداثا فيها تفاؤل زائد عن اللزوم، ولست في حاجة إلى أن أقول بأن العصر الحديث لا يسجل انتصارات عظيمة، بل إن وقائعه مليئة باليأس والانهيار والهزيمة والقمع. ومن هناك، كانت الرواية العربية صورة لهذا الواقع، رغم أنها تحاول أحيانا التخفيف من حدّة انصباب مآسيه عليها»، وهي إجابة صادقة في ظروفها، ولكنها تحتاج الآن إلى كثير من التأمّل والتفكير بالنظر إلى المستجدّات التي يعيشها واقعنا العربي بعد ثورات الربيع.

لأن الرأي عندنا أن الرواية ليست توصيفا للواقع، وأن ضُعفَها وضمورَ حضورها بين القرّاء هو من ضُعف شخصية أبطالها، وذلك على اعتبار أن فشل الروائيّ في صناعة بطله النموذجيّ ما يجعل حكايته مألوفة المباني والمعاني، ويمنع عنها أن تكون ساحة لملحمة الكتابة، تتواجه فيها القيم البالية والأقانيم الزائفة مع قيم مُتوهِّجَة بكَوْنيتها ومُتوَّجَة بتسامُحها واعتدالها.

وإننا نكاد نسمع قارئًا يهمس للروائيّين الجدد بألاّ يُغرقوا كتاباتهم في سِيَرِهم الذاتية، لأنها لن تُغريه ولن تروي عطشه إلى الترميز، فلا أحد منّا في هذا العصر يتوفّر على سيرة تستأهل الذِّكْرَ بعد أن كشفت تقنياتُ الافتراض والمراقبة الدّولية كلّ ما فينا من تفاصيل، وجعلتها معروضة أمام الناس سهوًا رهوًا، فلم تعد للمَثَل القائل «أهلُ مكّة أدْرى بشِعابها» أيّة وجاهة منطقيّة، باعتبار أن الأقمار الصناعية صارت قادرةً على تتبّع حركة أمّة النّمل، وهي تُسبّح باسم ربّها في مكّة أكثر من تتبّع أهل

مكة لها. ثم إنّ في استصغار الكتّاب الجدد لشأنهم أمام أعلام الرواية المكرَّسين الذين لم يبلغ أكثرهم الشهرة بنصوصهم فحسب، وإنما بنسيج علاقاتهم، ما يُقلّل من حضورهم الفاعل بين مجموعاتهم الاجتماعية. ولأنّ كلّ العلاقات مؤقَّتة وموقوتة، ولأنّ الاكتفاء بها عاملا وحيدا لشهرة النص، لن يُمكّن الرواية من المكوث طويلا في الذاكرة الجماعية، فإنّ الرِّهانَ الرّهانَ لا يكون إلاّ على النصّ والاعتداد به، لا على علاقات صاحبه.

وفي هذا الشأن، يبدو لنا أنّ من أسباب تميّز كلّ نصّ روائي هو عدم استكانة صاحبه إلى ما اطمأنت إليه ذائقتُه الأدبيةُ من أفكار وأساليب وتصوّرات عن العالَم، وعدم تحويله له إلى وثيقة تاريخية على غرار أغلب رواياتنا التي اشتغلت على ثيمة التاريخ، فالتاريخ من مهام المؤرِّخ، وهو أدرى به. ومن ثمة، يكون مفيدا للروائيّ أن يصنع تاريخه الشخصيّ الذي لا يقدر على صناعته المؤرّخون، وذلك عبر اللّوذِ بفتنة اللغة وإيحاءاتها واحترام قواعدها، وبالتخييل وجموحه، وبالإنصات لمفردات الواقع، وهي تتصادى وتنحت مصيرها، طريقا إلى استدرار شعرية الذّات، وتكثيف بَوْحها وخلق مسافة رمزية، بينها وبين واقعها. فالرواية تُعدّ من وظيفة المبدع وأدواره الرمزية داخل مجموعته الاجتماعية الجوهر والغاية، لأنّ الفعل الإبداعي ليس توصيفا للواقع أمينا، وخضوعا لاشتراطاته تامّا، وتخفيفا من حدّة انصباب مآسيه على الناس خفيفا، بل هو تعكيرٌ لصَفْوِ مزاج الموجود الساكن والمتخثّر، وتثويرٌ لعناصره، وحَفْزٌ لها للانعتاق من ربقة المسكوت عنه وظلامياته.

ولأنه لا أحد منا تُهدى إليه ثورته الشخصية في أعياد الميلاد، فقد وجب على الرواية أن تكتب ثورتها هي، وأن تحميها من كلّ ثورات مضادّة ربّما يشنّها عليها أعوانُ السائد الذوقيّ وسَدَنةُ عروشه؛ بل إن الروائيّ الجديدَ مُطالَب بتوجيه سهامه إلى سُلطة المألوف الجامدة، ليُرْبك سكينتَها ويفضح تعاليمَها وزيفَ تعاليها، وعليه أن يكتب كما لو أنّ القيامة غدا، وأن يحلُم كما لو أنه سيعيش أبدا.

اقتباسات:

حوار الأسطورة... وحدة الإنسانية

بقلم : مفلح العدوان
كاتب ومبدع أردني

لعَلَّ من نافلة القول، الإشارة إلى تمازج الأسطورة مع الإبداع، وتماهيها فيه ومن ثمة إفادته منها، كما أنه أيضا من الأساسيات الملموسة والمعروفة أن كل الشعوب على الكرة الأرضية عرفت الأسطورة، والتقت عندها، لأنها تراث إنساني مشترك، في أي مكان، وعلى اختلاف الزمان.

وإذا كان ديكارت يقول: «إن الله بعد أن خلق الإنسان وقّع على وجوده، كما يفعل الفنان حين

يوقع أسفل اللوحة بعد أن يفرغ من رسمها»، فهل نستطيع البحث في أن هذا التوقيع الإلهي الأخير هو الذي يخلق كل مسلسل تلك الأساطير، والأديان، والإبداعات، في سبيل الوصول في النهاية إلى تلك البصمة التي يفترض أن تجمع كل البشر على أرضية

واحدة ظاهرها «الخالق الواحد»، بينما تحمل في باطنها نقاط مشتركة، وبؤر وفاق كثيرة، لا أخاديد شقاق متعددة.

وإن الحوارات التي كانت تدور بين البشر أثناء مسيرتهم في بناء وعيهم بذواتهم وتكريس فهمهم لما حولهم، كانت إحدى الدروب التي مهدت لخلق حوارات موازية حملوها لآلهة تصوروها، وعبروا من خلالهم عن تفاعلهم مع العالم من حولهم، خوفا كان أم رغبة، هذا في جزء من دأب البشرية في خلق قنوات حوار أسطورية غير مرئية، وبالتالي توصلت إلى صيغ نهائية حملتها تلك الأساطير، ولعلها تحمل في طياتها الأبجدية الحقيقية التي تعبر عن علاقات الشعوب بعضها ببعض عبر هذا الحوار الذي تشكل

عرفت كل الشعوب على الكرة الأرضية الأسطورة، والتقت عندها، لأنها تراث إنساني مشترك، في أي مكان، وعلى اختلاف الزمان

على مهل، وبسلاسة، ودون حسابات اللحظة الآنية، خالقا أسطورته عبر هذا الحوار، وفي ذات الوقت يتشكل النسيج العام النهائي من حوار الأساطير ذاتها في ما بينها على اختلاف أقنعتها المعبرة عن جوهر واحد بين كل تلك الشعوب.

ولعل عناوين هذا الحوار، لا بد من التركيز فيها للوصول إلى تلمس ضرورة استحضار هذا الإرث الإنساني لخلق نوع من الانسجام في عالم بات يحكمه نشاز دوي ماكينات الواقع مغيبا عنه موسيقى أغنيته المنسجمة، والتي تطاول بنيانه اتكاء على ذلك الانسجام.

هذه الحوارات التي تناسيناها في صيغها الأولى، ليست فرضية، لأن كل الأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع، والراسخين في حوارات الحضارات، يتمسكون بهذا الخطاب، ويستحضرونه كماض، محاولين خلق

البحث في الأسطورة، هو في حقيقته بحث في الحضارة، وفي الأرضية الإنسانية المشتركة

نوع من التوفيق والمقاربة، والمصالحة، مع واقع البشرية الآن، وهي تخلق أساطيرها المعاصرة، أساطيرها التكنولوجية، والبيولوجية، وغيرها، لكن مع وجود عماء ذهني، يشبه العماء الكوني الأول، ولهذا فلعل تكرار القول بالأسطورة كتراث إنساني فقط، يحتاج إلى إعادة نظر، من باب ضرورة إيجاد صيغة لمقاربة أخرى تكون فيها الأسطورة الحديثة بوابة أخرى لتواصل إنساني ملموس.

الحوار.. تهذيب الأسطورة

ثمة اثنان اشتغلا على ربط حقيقي لدلالة الأسطورة وربطها في نسيج المعطيات الحديثة للتداعيات التي تحيط بنا في قضية علاقة الحضارات وكيمياء التفاعل بينها، هي في النهاية «ميكانيزم» باتجاه الانفجار، أم هو تداخل نحو مزيد من الترابط والاتصال..

أبدأ هنا بـ«جوزيف كامبل» في كتابه «قوة الأسطورة»، ومعه أشير أيضا إلى كتاب «معنى الأسطورة» لـ«كلود ليفي شتراوس»، وهناك غيرهما عالج هذه الجدلية إلا أنهما في طروحاتهما كانا يملكان الجرأة على وضع أيديهما على نقاط تعيد للأسطورة وظيفتها الإنسانية، وتسلط الضوء على جوانب كانت هناك محاولات لإغفالها مع حمى التكنولوجيا، والعولمة، والمفاهيم الجديدة.

ولكن قبل ذلك، هل يمكن ضبط إيقاع المسألة حول ما نفترضه إنسانيا بأن للكرة الأرضية مساقاً ميثولوجياً واحداً، بحكم أن الوعي الإنساني يمتلك قواسم مشتركة، تسير بها، بوعي أو بلا وعي، إلى نقاط تواصل، لا بؤر صراع، أم أن مثل هذا الطرح ما هو إلا محض افتراض أقرب إلى التمني، منه إلى واقع الحال؟

ربما لا يمكن البت بجواب قطعي تحت مسمى الـ«نعم» أو «لا»، إذ إن هناك لكل إجابة مسوغاتها، وأمثلتها التي تجد من يعززها ويدافع عنها بحسب



المرجعية التي يتكىء عليها، ولكن البحث في الأسطورة، هو في حقيقته بحث في الحضارة، وفي الأرضية الإنسانية المشتركة، حتى وإن اختلفت الأقنعة التي عبرت فيها عن نفسها حول هذه الحالة أو تلك، ولذا لزم العودة إلى معنى الأسطورة، وإلى صيغة الحوار فيها، وكيف تشكلت، هذا الحوار الذي رسم دون تخطيط، ليكون على هيئة تلاقح يهذب القصة الأسطورية كلما مرت على أمة من الأمم، حتى تتم صياغتها لتكون تلك الأسطورة تعبيراً عن كل وعي الأرض بهذه الحكاية/الحدث، ثم في نقطة أخرى لا بد من استدراك المسمى تحت يافطة أخرى، في إطار أن الحوار بحد ذاته له تدرج أسطوري بدأ منه، ولم يكن الذي

وضع أنظمته وقوانينه يتحدث لوحده أو بلغته الذاتية فقط، بل تدرج ليصنع بأدواته الأسطورية لغة مشتركة تستوعب كل تلك التشكيلات البشرية، وتضع قاسما مشتركاً بينها، فتم نقلها إلى الحضارات والأديان، وتم الاتفاق على حد أدنى من قواعد ذاك الحوار الذي إن بدا واقعيا، إلا أنه في جذوره الأولى كان أسطوريا محضا.

الأسطورة الحديثة.. وحدة الأرض

هناك رغبة حقيقية بتجاوز تعريف الأسطورة الكلاسيكي عند البحث الحديث فيها.. هذا على الأقل ما أتصوره، لأنه تكمن الأولوية الآن في محاكاة الأسطورة، بدلا من الجدل في تعريفاتها، محاكاتها بدءا من العصور الأخيرة، بدءا من أسطورتنا الحاضرة، ثم العودة منها كيفما سار «إبداع البحث»، لا «البحث الأكاديمي» فقط، إذ إنه في هذه المرحلة، وبعد كل تلك الكتابات والتنظيرات والأبحاث حول الأسطورة بما نملكه فيها من أرشيف لكل حضارة وجغرافيا، صار لا بد من الركون إلى سبر تصورات حول البدء والخاتمة من وحي الفهم والتحليل والوعي والربط بين كل تلك الأساطير للخروج بمحاولة تصور نقاط الالتقاء بينها، ومن ثم رسم صورة تقريبية لعالم أكثر تفاهما خلال كل تلك العصور من خلال أسطورته التي ترجع

إلى جذر حقيقي واحد، وتلك النقاط ساكنة في عقولنا، وتتحفز للظهور عند تجلي بادرة محفزة لها.

قبل زمن ليس ببعيد، تناثرت الأخبار حول ظاهرة الأطباق الطائرة، ثم بدأ التحليل العلمي لهذه الظاهرة، وبعد فترة صار يتراكم عليها الفهم الأسطوري في نسيج إعجازي، فاتحة لتشكل نذر أساطير القرن العشرين، في تلك الفترة، والتي تكونت آفاقها في مخيال التصور لسكان كواكب أخرى، يقومون بزيارات لاكتشاف الأرض في رحلة لمعرفة هذا الكوكب الذي نحن فيه، وكأن أسطورة «الأطباق الطائرة» تعيدنا إلى أساطير رحلات «جلجامش» في عودته إلى العالم السفلي، أو «هرقل» في رحلته الشهيرة طلبا لتحقيق الاثنتي عشرة معجزة، إضافة إلى أنه تم استثمار تلك الظاهرة من قبل بعض الجماعات الدينية رابطة بين هذه الأطباق الطائرة وبين أول «مركبة طائرة معدنية» تحيلها الأسطورة إلى قصة «إيليا» في العهد القديم حين اقتربت منه مركبة تجرها خيول من نار وسحبته معها إلى العالم العلوي.



كل تلك المقاربات، تحيلنا قديما وحديثا إلى نوع من الانتقالات إلى عوالم مختلفة جديدة، ولكن الصورة مقلوبة هي الآن، فقد اختلف الترتيب وصارت الأرض هي مبتغى الاكتشاف من سكان الكواكب الأخرى.

ولكن السؤال الذي يمكن تسويغ طرحه هنا هو في أنه هل كانت حقيقية تلك الأطباق الطائرة؟! أم هو محض خيال جمعي أو تخطيط ذكي لوضع الأرض

إن الجوهر الفكري لقصص الخلق واحد، وإن اختلفت حضارات وجغرافيات وأزمنة تدوينها، وإبداع تأليفها

كلها موضع إعجاز غير عادي، كي تكون هي البطل الأسطوري الذي يواجه أولئك الزائرين الجدد؟

لقد كانت تلك، تعبيراً عن القشرة الخارجية، غير أن هذه الخطوة تبعها إبداعٌ عمل على تكريس هذه الأسطورة الحديثة، جاعلا إياها موثقة من خلال الرواية والقصة والصحافة، إلا أن الحصة الأوفر كانت من نصيب الإبداع المرئي في السينما التي جسّدت تلك الأسطورة المتداخلة مع العلم، واضعة لها أبطالا، وراصدة لها ملاحم، ثم بانية عليها رحلات معاكسة لأبطال يدافعون عن الكرة الأرضية، وينتسبون لها، ويقومون بغزو عكسي باتجاه الكواكب الأخرى، بعد أن تشكل لديهم وعي جماعي، بخوف حقيقي على بنية الأرض جميعها، وهنا تصاغ أسطورة الدفاع عن وطنهم الجماعي، الجديد، وعندما يصل أولئك المحاربون إلى تلك الكواكب يكتشفون أناسا خارقين ومختلفين عنهم، كأنهم يكررون صورا قديمة من الملاحم العتيقة، أو تلك المواجهات التي جسدها جون ملتون في «الفردوس المفقود»، في تكرار أسطوري لمواجهة قوى الخير مع الشر، جنود النور في مواجهة جنود الظلام.

إنها أسطورة متخيلة، تبنى عليها إبداعات كثيرة، مثلما كان شعراء الإغريق والفرس وبابل وآشور ينسجون أساطيرهم التي كرسوها على المستوى الإنساني، وبقيت متداولة حتى وقتنا الحاضر، وما زالت المخيلة الإبداعية والإنسانية تنهل منها حتى الآن، ولا أقل من الاستشهاد على ذلك بشخصيات الفيلم السينمائي «حرب النجوم»، المبني على تصورات من هذا القبيل. وبذلك، ينتفي القول المبشر بانقطاع العلم عن الميثولوجيا والأسطورة، بل إنه يتضح منه أن الإبداع يحكم على ذاته بالضعف والركاكة وأحيانا بالموت، إن أعلن انقطاعه عن الميثولوجيا حديثا وقديما، لأننا من الممكن أن نتقبل منه خلق أسطورة جديدة يتصورها، ويضع لها أسسا وقواعد وصورا تتكئ على العلم والتكنولوجيا، وتوضع تحت عباءة أسطورة الأرض الواحدة.

الخلق.. الخلود.. وبحوث الاستنساخ

إذا أردنا أن نحاز لنموذج يوضح، وحدة الأرض، ووحدة الأسطورة فيها، رغم تعدد الأمكنة والأزمنة، سيكون أمامنا متسع من وحي أسطورة الخلق كمثال حي على تلك المخيلة الواحدة التي يمكن لنا عند رصدها، استنتاج أن الجوهر الفكري لقصص الخلق واحد، وإن اختلفت حضارات وجغرافيات وأزمنة تدوينها، وإبداع تأليفها، وإذا ابتدأنا الإفادة من هذا الرصد، يمكن أن نستشهد بحديث «جوزيف كامبل» في «قوة الأسطورة» إذ إنه يورد غير مقارنة على ذلك، ابتداء من سفر التكوين الذي يبدأ بـ»في البدء خلق الله السماوات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلام».

توازيها أسطورة قبيلة الـ«بيما» من هنود «أريزونا» التي تقول «في البدء كان هناك ظلام في كل مكان/ظلام وماء. والظلمة تجمعت وزادت سماكتها

في الأمكنـة، محتشـدة إلى بعضهـا البعـض، ومتفرقـة.. محتشـدة ومتفرقـة..».

أمـا الملحمـة البابليـة، فتـورد خلقـا مشـابها مـن قبـل «مـردوخ» للكـون بعـد أن قتـل «تيامـات» (محيـط الميـاه المالحـة)، حيـث:

«شقها فلقتين كما يشق الصدفة
رفع نصفها، وجعله سقف الجلد
أغلق النوافذ وأقام الحراس عليها
أمرهم أن يمنعوا مياهها من التسرب..
وفي جوف تيامات ثبت السمت
جعل القمر نيرا وسلطه على الليل..».

وبذلـك، تستنسـخ ذات الأسـطورة لتكـون الأرض والسـماء والنـور، بينمـا عنـد الإغريـق فـإن الأسـطورة مبنيـة علـى أنه:

«قبـل أن تخلـق الأرض والبحـر والسـماء، كانـت الأشـياء تظهـر بمظهـر واحـد، كتلـة فوضويـة لا شـكل لهـا، إنهـا الـكاوس، ولا شيء سـوى ثقـل خامـد فيـه تنـام

> **إن أوروبا، ورغم انبهارنا بها، إلا أنها تمتلك ذاكرة أسطورية تربطها ارتباطا جذريا مع الشرق**

بذور الأشياء. كانت الأرض والبحر والهواء مختلطة مع بعضها، لكن الله والطبيعة تدخلا أخيرا ووضعا حدا لهذه الفوضى، ففصلا الأرض عن البحر وفصلا السماء عن كليهما». هذا من جانب البدء الأول لأسطورة التكوين، وتتداعى كل تفاصيلها التالية حين تستمر في رحلة المقارنة لتلك الأسطورة، ثم يتبعها الخلق أيضا، وبعده تنظيم الكون..

إنها هي ذاتها، مع تعديل طفيف يتجلى بتبديل أسماء الآلهة أو الأماكن، سعيا لخلق خصوصية شكلية، غير أن الأصل فيها واحد محكوم في النهاية بسيادة النظام على الفوضى، وباحتكام لإيجاد الإجابات على الأسئلة الكونية التي تؤرق الكائنات في كل زمان ومكان تتجلى أساطيرها من خلال ملاحم شعرية تسمو على دائرة اللحظة والكتلة بترفعها لتكون صالحة في كل العصور معبّرة عن هم جمعي إنساني، ولعل إدراج أسطورة جلجامش تحت هذا الإطار، فيه انتصار للحياة ومحاولة الإجابة على سؤال البحث عن الخلود

ومواجهة الموت(وهو سؤال دائم في كل الأوقات وعبر كل الحضارات)، سؤال جدوى الوجود الإنساني أو عدم جدواه، وفي ذلك سمو نحو الإنسانية والعالمية، فيها الإنسان هو الشاغل للمسرح في مزيج من المغامرة والأخلاق والمساواة، وتلك أسطورة إنسان كل العصور حيثما وجد، بكل حاجاته المتكررة وفي كل الأزمنة.

ترى بعد هذا النموذج الأخير، ألا يمكن وضع بحوث الاستنساخ تحت محاولة الإجابة على ذلك السؤال الأزلي الذي حاولت الأسطورة معالجته قبل آلاف السنين من التفات العلم إليه؟

بمعنى الإلحاح في هذا البحث عن سر الخلود، والاستمرار في محاولة الوصول إليه حتى في عصر العلم والتكنولوجيا، وبذلك تدور الدائرة في دأبها المتكرر للإجابة على ذلك السؤال الذي ابتدأ مع الوعي الأول للبشرية، وها هي اللحظة الراهنة تثبت أن هناك محاولة «بيو-تكنولوجية» لمجاراة الأسطورة من خلال العلم في محاولة لخلق جواب على سؤال «جلجامش» الكلاسيكي الذي طرحه عندما فقد صديقه أنكيدو:

«كيف أقدر أن أستريح؟
كيف أقدر أن أجد السلام؟
اليأس قد دخل قلبي،
والحسرة تملأ أحشائي،
ماذا حلّ بأخي الآن؟
ألن يكون مصيري كذلك حين أموت؟!
إني لأخشى الموت فأهيم في البراري
وموت صديقي يجثم ثقيلا على قلبي
ولن أقوم بعد الموت، بل سأفنى أبد الدهر!!».

وهو ذات السؤال الذي حاولت الآلهة أن تتمرد عليه في حالة الفقد، فتمت ترجمته عبر كل الأزمنة وفي كل الحضارات والفنون الإبداعية حول الحاجة إلى الحب، الصداقة، الرفقة، الولاء، الإخلاص، المغامرة، الخوف من الموت، التطلع إلى الخلود.

انسياب أسطوري.. تفاعل ثقافي

عن انتشار الأساطير في المجتمعات، وحضورها بصور مختلفة يفسرها عالم مثل صموئيل هنري هووك، كما أوردها في كتابه «منعطف المخيلة البشرية» بأنها تحدث عن طريقين؛ هما الانتشار أولا. أما الثاني، فهو من خلال إعمال المخيلة حين تواجه بمواقف متشابهة.

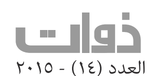
وفق كل ما سبقت الإشارة إليه، يمكن أن نتجاوز أكثر في هذا الدور لذاكرة الأسطورة وتجلياتها في الفعل الثقافي، ومقارباته؟ إن أوروبا، مثلا، ورغم انبهارنا بها إلا أنها تمتلك ذاكرة أسطورية تربطها ارتباطا جذريا مع الشرق، لأن أسطورتها تشي بأنها كانت ابنة ملك فينيقيا التي خطفها الإله «زفس».. اذ يقال إنه: «في الحلم كانت امرأتان، إحداهما آسيا، والأخرى بلا اسم، وكانت هاتان المرأتان تريدان أن تملكا تلك الأميرة؛ الأولى تقول إنها لي، لأني ولدتها، والأخرى تقول إنها لي لأن الإله «زفس» سيهبني إياها.. ها هو يأتي من الأعالي، عظيما بهيبة إله.. زفس المتجسد ثوراً إلهياً، فتركبه أوروبا، ويأخذها إلى أرض القارة التي بلا اسم.. ذاب الاسم القديم، وأخذت اسم ابنة القارة الأولى.. آسيا وهبت ابنتها إلى زفس الذي طار بها غربا، محلقا عاليا، واضعا جغرافيا جديدة باسم جديد.. أوروبا، تلك القارة التي ما زالت تحمل اسم ابنة ملك فينيقيا، ابنة آسيا، ولا يفصل بينها وبين الشرق إلا بحر»!!

هذه إحدى تمائم الأسطورة ضاربة في الجذور الأولى، رافضة إلا الالتزام بأن أصول الأشياء واحدة رغم مكابرتنا، ومكابرتهم، مرة باسم التقنية المعاصرة: الحواسيب، أدوات الإنتاج، الآلات، خرائط الجينات، الاستنساخ، حرب النجوم، العولمة، عبقرية الاتصالات، الأسلحة المدمرة، السينما، وغيرها، ومرة أخرى باسم التطرف، والتزمت، والمصادرة لحقيقة الأشياء.

إلا أن كل تلك المسوغات، ليست كافية، لإلغاء حقيقة الإرث الإنساني الذي يقضي بأن الأساس هو الثقة بوجودنا الحقيقي، الإنساني، وحدة واحدة، والثقة بالحدس، والانتصار على الآلام السوداء.

المراجع:

- **ادموند فولر، ترجمة حنا عبود، موسوعة الأساطير (الميثولوجيا اليونانية الرومانية الإسكندنافية) دار الأهالي سوريا ط١ ١٩٩٧**
- **أ.د. إمام عبد الفتاح إمام، «معجم ديانات وأساطير العالم»، مكتبة مدبولي**
- **جوزيف كامبل، «قوة الأسطورة».**
- **جيمس فريزر، «تموز أو أدونيس».**
- **كلود ليفي شتراوس، «الأسطورة والمعنى».**
- **صموئيل هنري هووك، «منعطف المخيلة البشرية».**





إعادة قراءة التراث ال
مفتاحا للحداثة؛
انبثاق الشخص الحر
المقدس

بقلم : عواد ناصر
كاتب وشاعر عراقي

إسلامي

من ربقة

عِنْدَ الحديث عن التراث الإسلامي، يقر الكثير من الدارسين والمهتمين بصعوبة التيقن من النصوص الأولى، باعتماد أسلوب «العنعنة» والنقل الشفاهي منذ نزول الوحي (القرآن) على نبي المسلمين محمد، نظراً لغياب الأرشفة والتوثيق المكتوب، حتى أن ثمة من يذهب إلى أن نسخ بعض آيات القرآن، عندما جمع واعتمد، أول مرة، لم يكن واضحاً عند قراءته، هذا عدا تعدد القراءات والتأويلات بما يلائم كل جماعة ومذهب وملة، على ضوء هدف (أو جملة أهداف) تريد كل جماعة تحقيقها من وراء هذا الشرح وذاك التفسير.

لكن الثابت لدى كل طائفة وملة وجماعة هو أن ما تعتمده هي هو «المقدس»، وما لدى غيرها باطل يستحق الحرق والإبادة.

جماهيرياً، تلقت الأجيال المتعاقبة تربيتها وتعليمها من بيئة محافظة، تبجل «المقدس» أيا كان شكله أو محتواه

حرص ما يطلق عليهم ، أو يطلقون على أنفسهم «رجال دين» على مصادرة كتاب الله، بل المزايدة على رب العالمين نفسه، بإصرارهم على تحنيط النص المقدس والاحتفاظ به في زنازينهم خشية أن يفقدوا سلطتهم على الناس في حال خروج النص إلى الهواء الطلق، إذ يمنعون على الناس أن يتدبروا نصوص دينهم على وفق متغيرات الحياة ومستجدات المعرفة والعلم.

يقول باحث إسلامي مؤمن، ينتقد الثقافة الإسلامية من داخلها: «القرآن الكريم الذي تعهد الله بحفظه من التحريف هو عدوهم لا يقدرون على تغييره، فاخترعوا السنة النبوية، وهي أقوال مفتريات على الرسول عليه الصلاة والسلام»[١]

١- عبدالحق الحر، تحالف الشيطان – مافيا السياسة ومافيا الأديان، منشورات دار رياض نجيب الريس – بيروت ٢٠٠٣

كل «مقدس» في حياة وأديان وثقافة البشر وتقاليدهم صناعة بشرية

جماهيرياً، تلقت الأجيال المتعاقبة تربيتها وتعليمها من بيئة محافظة، تبجل «المقدس» أيا كان شكله أو محتواه.

ويعيد عبد الحق الحر فكرة استثمار «التقديس» إلى ما بعد وفاة النبي محمد، وتحديداً إلى ما يصفه بعهد الحرية القصير، أي عهد الخلفاء الراشدين، مباشرة.

وعند النظر إلى الدولة القومية الحديثة (العربية) نجدها فشلت، عبر تاريخها، في الوصول إلى صيغة الدولة المدنية، الحقوقية، الكافلة والحامية، دستورياً وأخلاقياً للتعايش الديني والمذهبي في نظام دولتي عابر للانقسامات الدينية والمذهبية، وهذا ما ولد، بين مد وجزر، صراعات قومية ومذهبية مسلحة كل طرف فيها يتبنى «مقدسه» الخاص لاغيا «مقدس» الآخر، لتصبح هذه الصراعات ظاهرياً «حرب مقدسات»، بينما جوهرياً هي حروب سياسية قوامها «المقدس» ظاهرياً و«السياسي» جوهرياً، يعملان معاً على تفجير المجتمع، عمودياً وصولاً إلى النظام القانوني للدولة وأفقياً إلى أبعد قبيلة في الصحراء.



تلك الصراعات، أسهمت في أشكلة (جعله إشكالاً) «المقدس» في الدين، أي دين من الديانات الثلاث الأرأس في حياة البشرية، التي تشترك ثلاثتها في «كثلكة» الديانة ومنع ظهور أي صوت نقدي أو «فكرة انشقاقية» في ثقافتنا الدينية.

ذكر مفكر إسلامي اضطر أن يوقع كتابه باسم مستعار هو «عبدالحق الحر»، أن ابن عباس الذي عاصر النبي وأخذ منه الكثير من الحديث، يعد حجة خالدة حتى اليوم قال: «توفي النبي وأنا ابن ثمانٍ ولم أختن»!

يتساءل «عبدالحق الحر»: «كيف لأمة تأخذ الحديث النبوي من صبي له ثماني سنوات ولم يختن؟»[٢]

يلفت محمد أركون في سطور عابرة، لكنها مهمة، بشأن المجتمعات التي لا كتابة لها فاكتفت بما وصفه بـ «الحس العملي» أو الغريزة العملية المباشرة والعفوية «أي لكل ما يؤسس وينظم مكانة كل عضو من أعضاء الجماعة، وكذلك مكانة التضامنات العفوية أو الآلية التي تربط بين جميع أعضاء الجماعة داخل المجتمع. إن الحس العملي المحدد على هذا النحو، لا يتيح انبثاق الشخص الحر أو الفرد المستقل عن الجماعة. إنه لا يسمح بانبثاق الشخص النقدي أو حتى المنشق عن الجماعة أو الأمة ذات الطابع الديني»[٣].

سؤال: ماذا عن ملايين المسلمين في العالم الذين لا يجيدون العربية نطقاً وقراءة وكتابة؟

كل «مقدس» في حياة وأديان وثقافة البشر وتقاليدهم صناعة بشرية.

سؤال: لماذا لا يسمح للبشر، إذن، بتفكيك «المقدس» ونقده وإعادة قراءته؟

لم تتحدد ظاهرة «تبجيل المقدس» عند ما هو إلهي أو ديني، وفي حدود حرية الإيمان والمعتقد التي كفلتها أغلبية دساتير العالم (فعلاً أو قولاً)، بل امتدت الظاهرة لتبجيل أشخاص عاديين بينهم قتلة ولصوص وفاسدون.

القفزات الكبرى للحداثة، حتى في جانبها الشره والاستعلائي، تمت إثر، وخلال، المراجعات الفكرية والعلمية الشاقة لهذه الحداثة، جنباً إلى جنب مع فحوصات وتفكيكات الديانتين اليهودية والمسيحية في أوروبا وعموم الغرب، منذ القرن السادس عشر، بينما اكتفى العرب والمسلمون باستهلاك الحداثة، مصطلحاً ومنتوجاً، مع شتمها بأقذع الألفاظ.

تبجيل الفكرة، وغالباً ما يكون على حساب الإنسان، لا يقتصر على محمولها الديني، أيا كان هذا

٢- المصدر نفسه.

٣- محمد أركون، مقاله بعنوان «مفهوم الشخص في التراث الإسلامي» - بين مجموعة مقالات لباحثين عرب - كتاب «حقوق الإنسان في الفكر العربي»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ٢٠٠٢

الدين، وإذا ما جعلت «المقدس الديني» منطلقاً، فلست ممن يوجهون سهام النقد، وإعادة قراءة النص الديني (المقدس في وجوه ومناشئ وتصريحات عدة) من حيث سلطته الدينية، وحده، إنما لأن المقدس الديني يضرب أكثر من غيره في عمق ثقافتنا الاجتماعية، المكتوبة وغير المكتوبة، المدونة وما قبل المدونة، وتحكّم هذا المقدس في مجمل تجليات هذه الثقافة وتوجيهها وحراستها ضد أية محاولة عقلية جادة أو نشاط بشري يتصديان لسلطة المقدس، لأنها أحد المعيقات الكبرى أمام أية وثبة بشرية نحو الانعتاق من هذه السلطة والالتفات نحو معاينة البشري، الموجود، الماثل، لأنه البيئة الجديرة بالعناية، بحثاً وإعادة ترتيب وانطلاق نحو سلطة الشخص الحر.

من يعبأ بما تطرحه الحداثة على نفسها، أولاً، وعلى مضاداتها الفكرية واللغوية، شعبوياً ونخبوياً، في الصراع الماثل، حثيثاً أو بطيئاً، ثانياً، رغم ادعاءات ثقافتنا القديمة والمعاصرة بشأن حقوق الإنسان، وتقبل الآخر والتعايش بين الأديان والمذاهب والأفكار المختلفة؟

إن فقهاءنا ومفسري نصوصنا، الإلهية والبشرية، القرآنية والحديث والشريعة (سنية وشيعية) تحيل كل هذه المفاهيم إلى النص المقدس، وأن كل ما تحقق وما يتحقق في العلم والطب ومختلف الاختراعات والاكتشافات موجودة في نصوصنا المقدسة، وهذا كذب صريح وتزوير واضح.

جاء في الحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك، عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى» رواه البخاري ومسلم.

يمكن أن نضع هذا الحديث، ومثله أحاديث كثيرة، في سياقه التاريخي وعلى افتراض الحال «الثورية» التي رافقت الدعوة الإسلامية للانتقال من «الجاهلية» إلى الإسلام، غير أن المثير للعجب أن هذا الحديث حظي باستجابة الآلاف المؤلفة من الإرهابيين، عبر العالم، وفي القرن الحادي والعشرين، يؤيدهم ويسوّقهم ويدافع عنهم فقهاء ومتكلمون ورجال منابر إسلامية، عربية وغير عربية، وها هو يوضع على رايات «داعش» السود



رمزاً وفي أفعالهم تطبيقاً في أجزاء واسعة من آسيا وأفريقيا!

أصوليون؟

نعم، ولكن ما المقصود بالأصول؟

الأصول هي جملة النصوص والمدونات الرسمية، المعتمدة، وفي الصميم منها كتب التاريخ والرواية والتفسير التي أسست للمقدس غير القابل للجدل والفحص والنقاش، وتمثلت بالطبري والبخاري والشافعي ومسلم والكليني والطوسي، رغم ما نشأ بينهم من منافسات وصراعات أملتها «سلطة المقدس».

أسهمت الثقافة الاجتماعية السائدة بتكريس المقدس لا عن علم حتى بتلك الأصول، كما «صنعتها» النخبة المثقفة التي رافقت الدعوة أو تلك التي استمرت بعدها، حتى يومنا، بل ثمة مشكل عويص يتمثل بالعامة من المؤمنين الذين يستظهرون النص ببغاوياً ويرددونه بلغة عمياء وبطريقة انتقائية تستجيب للعابر والراهن والمجتزأ.



إن أجمل ما في تراثنا الإسلامي، بشأن الحقوق العامة والتسامح واحترام الإنسان، جرى ويجري تشويهه بشكل جنوني في حياتنا المعاصرة، ممثلاً بالظاهرة الإرهابية التي بدأت من حيث فشل «الإخوان المسلون» في تحقيق «الإسلام هو الحل»، لينشأ بدلاً منه «جئناكم بالذبح» والتفجير والتهجير ونكاح الجهاد وسبي غير المؤمنات بفكر «داعش» وإخوته العلنيين والسريين، في أجهزة الدولة وفي صحارى الربع الخالي. على أن «داعش» ليس صناعة فردية بل بجهود فكرية وسياسية وعنفية جماعية اعتمدت على، وانطلقت من، صلب المقدس، المعصوم، الممنوع على التفكير والتقصي العلميين، وهي ظاهرة إسلامية بالطبع تعيد إنتاج الفكرة بما يؤدي إلى الاستحواذ على السلطة والنفوذ بموجب «بزنس ديني» يسوّق بقوة السلاح والفكرة المقدسة.

فضحت السياسة رجال الدين عبر العصور، وهاهي تفضحهم، اليوم، حكاماً ليزيدونا فقراً ومرضاً وبطالة وأميّة.

مصدر الفضيحة هو اشتغال رجل الدين في ميدان ليس ميدانه، وعندما اكتشفت الدولة الغربية، هذا السبب، أقصت رجل الدين وأعادته إلى كنيسته واستقدمت شخصاً مدنياً، متخصصاً، ليحل محلّه لتنطلق الدولة والمجتمع من ربقة السلطة الدينية إلى هواء الدولة المدنية المتحضرة، وهاهي دول العالم، أمامنا، تتجدد علمياً واقتصادياً وثقافياً، بينما لا تحسن أمتنا الإسلامية حتى صناعة قلم رصاص.

مافيا إسلامية؟

نعم، بل مافيات.. وإذا تعارضت مصالح هذه المافيات حل بينهم السيف. صراع المافيات على السلطة والمال والنفوذ.

المجموعات الفقهية بجناحيها، المسلح والإعلامي، نشيطة جدا في ميدان إعادة انتاج الأحاديث النبوية وتزويرها، خدمة للسلطان وتعمية الناس ودفعهم إلى الخنوع والركوع.

على الضفتين المتحاربتين، الطائفتين المتناحرتين، حيث اتسع هذا الصراع إقليمياً، في العراق وسوريا ولبنان واليمن، صراع مدمر لا، ولن، ينجو منه أحد، وتجربتنا العراقية منذ سقوط نظام البعث، حتى اليوم، لا تحتاج أدلة وبراهين على إفلاس الإسلام السياسي (بشقيه) وتخبطه وفساده وشراهته للسلطة جائعاً أبدياً، لا يشبع.

قد ترامت إلى الفسادِ البرايا..... واستوت في الضلالةِ الأديانُ (أبو العلاء المعري).

«المؤسسة الدينية، رجال الدين، الجامعات الدينية، لباس رجال الدين، حصانة رجال، لا بل عصمة بعضهم.. بركات رجال الدين وغيره من جديد وقديم رجال الدين، وكلها مؤسسات وأشخاص لا يعترف بهم كتاب الله الذي أنزل على رسوله، ليس لهم ذكر ولا سلطة في القرآن.. حتى الأنبياء والرسل الذين جاء ذكرهم لا تتعدى مهمتهم البلاغ (.. ما على الرسول إلا البلاغ – سورة المائدة، الآية ٩٩) فهم ليسوا بأي حال من الأحوال وكلاء عن الله على الناس بالنصوص القرآنية العديدة - وما أنت عليهم بوكيل-».

لا تخدعنّك اللحى ولا الصورْ.....

تسعةُ أعشار من ترى بقرْ

تراهمُ كالسحاب منتشـــــــراً.....

وليس فيه لطالبٍ مطـــــرْ

في شجرِ السروِ منهم مثــــلٌ.....

له رواءٌ وما له ثمـــــــــرْ (ابن لنكك).

تحـول الإسـلام إلى أيديولوجيـا، منـذ الانقـلاب الأمـوي عـلى إسـلام الشـورى، ليصبـح الديـن ملكيـة وراثيـة سـادت حـتى يـوم النـاس هـذا، واقـترن الديـن بالسياسـة عنـد الحاكـم ومعارضيـه معـاً، والأمثلـة كثـيرة، لأن للديـن تأثـيراً كبـيراً عـلى عقـول ونفـوس النـاس البسـطاء، وصـار شـعاراً سياسـياً للحلـف السـياسي بـين السـلطة والديـن، كل منهمـا يغـذي الثـاني ويحميـه، ويلـوذ بـه ويسـتدرجه ويتقـوى بـه.

فضحت السياسة رجال الدين عبر العصور، وهاهي تفضحهم، اليوم، حكاماً ليزيدونا فقراً ومرضاً وبطالة وأميّة

صفحة إسلامية نادرة

في دفاترنا العتيقـة، بعـد إفـلاس دفاترنا الجديـدة، نتلمس فيهـا العـون، ويـا لبئـس أمـة تحلـم بماضيهـا، بعـد أن ضـاق بهـا حاضرهـا وغمُـض في عيونهـا مسـتقبلها.

وفي تلـك الدفاتـر صفحـات مضيئـة مـن تاريخنـا، وإن نَـدُرت ومنهـا صفحـة الخليفـة الأمـوي عمـر بـن عبدالعزيـز الـذي أحـدث انقلابـاً سياسـياً وإعلاميـاً وأخلاقيـاً عـلى حقبـة مظلمـة حكـم فيهـا خلفـاء فاشـيون سـبقوه، كرّسـوا الفسـاد والظلـم سـنّةً سياسـية ودينيـة وجعلـوا مـن المنابـر وزارة إعـلام لشـتم عـلي بـن أبي طالـب ونسـله (ثـم قتـل نجلـه الحسـين وآل بيتـه وأصحابـه ومناصريـه)؛ فكان منه أن ترك لعن علي على منابر إسلام السلطة الحاكمـة، وجعـل مكانه «ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمـان، ولا تجعـل في قلوبنـا غـلاّ للذيـن آمنـوا.. ربنـا إنـك غفـور رحيـم».. ليكـون عمـر السـلطان النـادر غـير الجائر في تاريخ المسلمين بانقلابه الفكري العقلاني عـلى أرشـيف سـلطوي ظالـم.

ذكـر المسـعودي صاحـب (مـروج الذهـب) أن عمـر بـن عبدالعزيـز أقـدم، في أول إجراءاتـه عندمـا استخلف، عـلى صرف عمّـال (الجهـاز الإداري والـولاة) مـن كانـوا قبلـه مـن بـني أميّـة، واسـتعمل أصلـح مـن قـدر عليـه، فسلك عمّالـه طريقتـه. وتميز بأنـه كان طالبـاً للنصيحة والمشـورة وغـير مسـتبد برأيـه، وكان يأنـس بالـرأي الآخـر أو يأخـذ بـه:

«لمـا اسـتخلف عمـر دخـل عليه سـالم السـدي، وكان مـن خاصتـه، فسـأله عمـر: أسرّك مـا وُلّيـت أم أسـاءك؟ فقـال: سرّني للنـاس وسـاءني لـك (...) مـا أحسـن حالـك إن كنـت تخـاف.. إني أخـاف عليـك أن لا تخـاف. قـال: عظـني، فأجابـه: آدم أُخـرج مـن الجنـة بخطيئـة واحـدة».

كم هي خطايا سلاطين اليوم؟

كتـب عمـر إلى عامـل مـن عمالـه: قـد كـثر شـاكوك وقـل شـاكروك، فإمّـا عدلـت وإمـا اعتزلـت، والسـلام.

وقـال المدائـني: «كان يُشـترى لعمـر قبـل خلافتـه الحُلّـة بألـف دينـار فـإذا لبسـها استخشـنها ولـم يستحسـنها، فلمـا أتتـه الخلافـة كان يُشـترى لـه قميـص بعـشرة دراهـم فـإذا لبسـه اسـتلانه (مـن اللّـين)».

يعود العنف (الإرهاب) الماثل، اليوم، إلى فكرة «المقدس»، حيث تتمثل كل جماعة دينية مقدسـ(ها) ضد مقدس مقابل

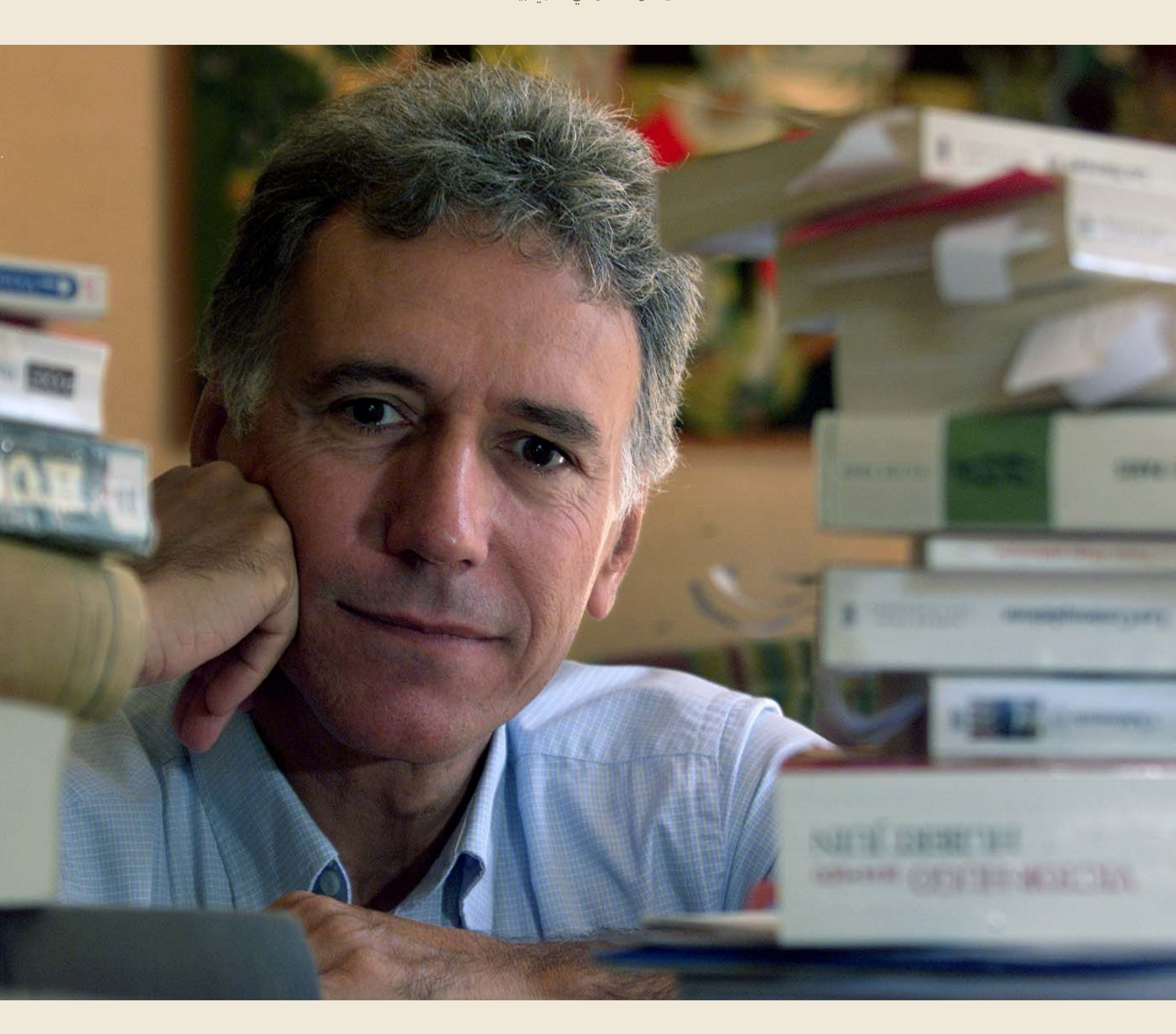
مـن أقوالـه: «إن الرجل الهـارب مـن الإمام الظالـم ليـس بعـاصٍ، ولكـن الإمـام الظالـم هـو العـاصي...».

و مـا قالـه ملـك الـروم (لـم يذكـر المسـعودي اسـمه) في عمـر: «.. ولـم أعجـب لهـذا الراهـب الـذي تـرك الدنيـا وعبـد ربـه عـلى

رأس صومعته، ولكنني عجبت من هذا (يقصد عمر) الذي صارت الدنيا تحت قدميه فزهد فيها، حتى صار مثل الراهب.. إن أهل الخير لا يبقون مع أهل الشر إلا قليلاً».

يعود العنف (الإرهاب) الماثل، اليوم، إلى فكرة «المقدس»، حيث تتمثل كل جماعة دينية مقدسـ (ها) ضد مقدس مقابل.

صحيح أن كل صراع سياسي يتأسس على الصراع التاريخي في المجتمع (أي مجتمع)، أي صراع الطبقات، لكن انهيار اليوتيوبيات الكبرى (الاشتراكية) أفسح في المجال أمام صراعات هوية متنوعة تقوم على الهويات الفرعية، دينية، طائفية، قبلية، حيث فشلت الدولة العربية المركزية في احتواء جميع مكونات الأمة، نظراً لطابعها العسكري، الشمولي، الدكتاتوتوري، واحتكارها للثروة والسلطة، وأسهم انهيار بعض أنظمة الحكم العربية، لاحقاً، إثر ما تعارف عليه بـ(الربيع العربي) في بروز ظاهرة العنف والتطرف وإعادة إنتاج الفكرة المقدسة في أبشع صورها: الذبح والسبي وقسر الناس على مبايعة آيديولوجيا الجهاديين ورموزهم، بدلاً من إعادة بناء الدولة العربية، مؤسسات ومفاهيم، بسبب تفتت المجتمع، شعبياً ونخبوياً، وفشل أغلب النخب (الجديدة؟) التي تولت الحكم بعد انصرام (الربيع العربي) في إعادة هيكلة المؤسسات، وعدم احترام هذه النخب حتى للدساتير التي سنتها هي، وتنكرها حتى للشعارات التي رفعتها أيام «ثوريتها»، وغياب التربية السياسية القائمة على احترام حقوق الإنسان والتعايش مع المختلف (بدءا بالمدرسة الابتدائية)، على أن فكرة المقدس لا تقتصر على محاربي الأديان وفرسانها، بل هي متجذرة في الأحزاب والتجمعات والهيئات السياسية والثقافية والقانونية، التي في برامجها وأهدافها «مقدسات» لا تسمح بالمس بها من خلال نقدها، وكشف نقاط ضعفها وسلبياتها، فصار لكل «مقدس» «مقدس» مضاد يخوضان الصراع الدامي، ليتخلد مفهوم الأيديولوجيات، دينية أو علمانية، والذي جعل الإنسان في خدمة «الفكرة» وليس العكس.



الفيلسوف الفرنسي هنري بينا:

المتعصب لا يضع أية مسافة بين كيانه وبين معتقداته

حاورته: روزا موساوي/ Rosa Moussaoui

ترجمة: عبد الرحيم نور الدين

باحث في الفلسفة ومترجم مغربي

هنري بينا – رويز Henri Pena-Ruiz فيلسوف فرنسي له العديد من المؤلفات، كان آخرها «القاموس العاشق للعلمانية» (منشورات بلون ٢٠١٤)، بعد كتاب عن ماركس «ماركس مع ذلك» (منشورات بلون ٢٠١٢).

يقوم هنري بينا – رويز في هذا الحوار، كمدافع متحمس عن العلمانية، وكمحب للعدالة الاجتماعية، بكشف أسباب التعصب الديني، كما يذكرنا بأن العلمانية والحريات ليست حكرا على حضارة دون أخرى؛ إنها، في الغرب، غنائم المعركة ضد الامتيازات العمومية للأديان ولهيئة الإكليروس (تفكير في مبدأ يبقى في فرنسا هو حجر الزاوية للعيش الجماعي).

*** ما المرآة التي تضعها الأفعال الإرهابية المقترفة في مقر «شارلي إيبدو» Charlie-Hebdo وفي «بوابة فنسين» La Porte de Vincennes، أمام وجه المجتمع الفرنسي ؟**

الإرهاب الذي ذهب ضحيته أصدقاؤنا ورفاقنا في «شارلي إيبدو»، شاهد على عودة تعصب، اعتقد الناس أنه أصبح شيئا من الماضي. من هو المتعصب؟ سبق لفولتير أن كتب في رسائله الفلسفية Lettres philosophiques، المتعصب هو من لا يضع مسافة بين كيانه وبين معتقداته. يعتقد المتعصب خطأ، عندما توضع معتقداته موضع مساءلة، أو كاريكاتير أو هجاء وسخرية، أنه مسّ في شخصه. وبناء عليه، فهو مستعد لاستعمال عنف هائج. إن مظاهر التعصب، والعنف، والهمجية، ليست حكرا على دين دون آخر؛ فالتاريخ الطويل للغرب اليهودي-المسيحي هو أيضا وادي دموع، والشاهد على ذلك محارق محاكم التفتيش، كما كان المحقق الكبير الإسباني توماس توركيميدا Tomas Torquemeda يقطع ألسنة المهرطقين قبل قذفهم لتلتهمهم ألسنة النيران. ومن وجهة نظر أخرى، إن نشأة الاعتراف بالحقوق الإنسانية، وحرية الضمير، والمساواة في الحقوق بين المؤمنين والملحدين واللاأدريين تمت في خضم الصراع ضد هذا التعصب الديني. لم تنشأ هذه المبادئ المؤسسة للعلمانية، والتي توجد في قلب الجمهورية، من حضارة، بل من مقاومة الأحكام المسبقة التي كان شجعها الدين الكاثوليكي في الحضارة الغربية. وبالنتيجة، فعندما ندافع عن العلمانية، وعن مبادئ الجمهورية الثلاثة، الحرية، المساواة، الإخاء، فنحن لا ندافع عن خصوصية جماعة ثقافية، بل ندافع عن مكتسبات أصبحت ممكنة بفضل الصراع ضد الأحكام المسبقة للغرب اليهودي - المسيحي، وضد النظام البطريركي.

* المصدر: جريدة «لومانيتي» L'Humanité الفرنسية، الجمعة ٦، السبت ٧ والأحد ٨ فبراير ٢٠١٥



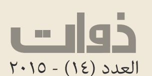
التعصب فعل لأقلية صغيرة جدا من المؤمنين، وفضلا عن ذلك، فالتعصب الإكليروسي لمحاكم التفتيش استهدف هو أيضا مؤمنين رفضوا العقائد المفروضة من طرف التنظيم الرسمي للكنيسة. الكاثار[1] Cathares الذين أغرقهم الصليبيون في الدم خلال حصار بيزيي Béziers، كانوا مسيحيين يرفضون فساد كنيسة مبتعدة، في نظرهم، عن الرسالة الأصلية للمسيحية. إنهم كانوا يريدون العودة إلى صفاء الرسالة الروحية التي رأوا أن الامتيازات الدنيوية للكنيسة الكاثوليكية قد أفسدتها.

وفي الإسلام أيضا، التعصب هو فعل أقلية. المجرمون الذين يريدون جعل الإيمان مصدرا للقانون، وفرض تواطؤ السياسي والديني، هم أقلية صغيرة جدا. الأغلبية الساحقة من المواطنين الفرنسيين الذين يدينون بالإسلام، يعيشون في انسجام تام مع الجمهورية العلمانية. لا وجود لحرية مطلقة في مجتمع عليه أن يضمن تعايش الحريات الفردية وتعايش الكائنات البشرية. يجب تسجيل إظهار المعتقد الديني في نظام الحق الذي يسمح لكل الكائنات البشرية بالعيش سوية.

*** ما هي الشروط المادية التي سمحت بعودة التعصب الديني؟**

يزدهر فقدان الأمل في هذه العولمة الرأسمالية، التي تهدم الحقوق الاجتماعية، والخدمات العمومية، وتخصخص كل شيء، مقدمة كل هذه التحولات كقضاء وقدر. مع تعميم المعتقد الليبرالي الجديد، ظهرت أشكال جديدة من الفقر والبؤس، مانعة قطاعات سكانية كاملة من الشروط الدنيا للاكتمال الإنساني. رجوع العصبيات السياسية - الدينية يتم في هذا السياق بالذات، لكن لا يجب أن نكون ميكانيكيين في تحليلاتنا. المتعصبون ليسوا جميعا بؤساء، إن بعضهم يتمتع بتمويلات سخية

١- حركة دينية لها جذور غنوصية بدأت في منتصف القرن الثاني عشر، وقد اعتبرتها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية آنذاك أنها طائفة خارجة عن الدين المسيحي. كانت الكاثارية موجودة في معظم مناطق أوروبا الغربية، وهي من أصل فرنسي جنوبي (ويكيبيديا).



من أقوياء هذا العالم. علينا ألا ننسى أن الإمبريالية الأمريكية لم تكن تجد أية غضاضة في التعامل لمدة طويلة مع التيار الإسلاموي كما شجعت تطوره. لا ينبغي قراءة التعصب الديني فقط كمفعول، بل ينبغي البحث عن أسبابه دون السقوط في التفسيرات التبسيطية، التي تكتفي بالبعد الاقتصادي، ولا السقوط في القراءات الماهوية، مثل تلك التي يقترحها صامويل هنتنغتون Samuel Huntington في كتابه «صدام الحضارات». إن ما يميز الثقافة الإنسانية هو كونها تتحرك. هناك إسلام أنوار مثله فلاسفة القرن ١٢ م العرب، أمثال ابن رشد. وفي هذا الصدد، يأتي التأكيد الصائب لآلان دو ليبيرا Alain de Libéra على التوسط العربي في إنقاذ الدراسات والموروث القديم، وانتقالهم في وقت كانت العصبيات المسيحية تحرق المكتبات وتدمر المعابد.

إن مظاهر التعصب، والعنف، والهمجية، ليست حكرا على دين دون آخر؛ فالتاريخ الطويل للغرب اليهودي–المسيحي هو أيضا وادي دموع

*** ما الذي ينبغي فهمه من فكرة «المساس بالمقدس»؟**

لا يمكن تقبل أن تُفرض مفاهيم من هذا النوع نفسه في وسط

Dictionnaire amoureux de la Laïcité

Henri Pena-Ruiz

PLON

النقاش العمومي. إنه تراجع مرعب، لا يوجد شيء مقدس، إلا بالنسبة للمؤمنين. الملحد ذو النزعة الإنسية سيتخذ احترام الكائن الإنساني كشيء مقدس، لا إلها ما. البوصلة الوحيدة هي الكوني، بيد أن الاعتقاد الديني ليس كونيا؛ لذلك لا يمكن أن يكون مصدرا لأي قانون. جنحة التجديف غير مقبولة بالمرة في جمهورية علمانية. أن يشعر مؤمن ما بتعرض مشاعره للإيذاء جراء هجاء أو كاريكاتير أو نقد عنيف، فهذا مفهوم تماما. لكن الشيء نفسه سيحدث لو تعلق الأمر بملحد! إن المتدينين لا يمتنعون من جهتهم عن توجيه الانتقاد القاسي للملحدين، وتقديمهم كناقلين للا أخلاقية. لا يتحرج كاردينال مدريد، المشهور بكونه من الأتباع الجدد لفرانكو، غنكو فاريلاRonco Varela، من وصف الملحدين بالوحوش؛ فهل ينبغي منعه من التفوه بمثل هذه الألفاظ؟ لا! لنتركه يتحدث، وبالمثل يجب أن نترك الملحدين أحرارا في نقدهم وتهكمهم من الأديان وجعلها موضوعا للكاريكاتير. أجل إن الكاريكاتير يجرح إحساس المؤمنين، لكن منذ متى كانت العواطف الخاصة لجزء من الساكنة هي التي تملي القانون الجمعي؟ إذا نجح المؤمنون في جعل القانون يعاقب كل نقد أو كاريكاتير للمعتقدات، سيكون من حق الملحدين أيضا فرض معاقبة القانون لكل نقد موجه ضد الإلحاد، كما سيمكن للشيوعيين المطالبة بتجريم الخلط بين الشيوعية والستالينية. لن يقف الأمر عند هذا الحد! ستطال الرقابة كل رأي كيفما

> المتعصبون ليسوا جميعا بؤساء، إن بعضهم يتمتع بتمويلات سخية من أقوياء هذا العالم



كان. هل ينبغي فرض الرقابة على رواية «الراهبة» La Religieuse لديدرو Diderot، أو على كتاب «رسالة في التسامح» Traité sur la tolérance لفولتير Voltaire؟ ليس بإمكان الديمقراطية منع التعبير عن وجهة نظر لمجرد كونها تؤذي مشاعر أحد الأشخاص. المطالبة بالحماية القانونية للمعتقدات لا تتعلق فقط ببعض المسلمين. عندما كان الكاردينال لوستيجير Mgr Lustiger مطرانا لمدينة باريس، أسس جمعية الاعتقاد والحرية، وقد كانت هذه الجمعية تتابع قضائيا كل مساس بالكاثوليكية وبالمسيحية. لنتذكر أن القاعة السينمائية المسماة فضاء «سان ميشال»، في الحي اللاتيني بباريس، تم إحراقها لأنها عرضت فيلم مارتن سكورسيزي Martin Scorsese «الإغراء الأخير للسيد المسيح».

*** وهل للهجاء نفس الوقع عندما يستهدف ديانة أقلية، تمارسها أغلبية ساكنة فقيرة وخاضعة للتميز العنصري؟**

المساس بأشخاص أو بمجموعات أشخاص بسبب أصولهم أو معتقداتهم الدينية يقع تحت حكم العنصرية، وبالتالي تحت حكم الجنحة. أما نقد ديانة ما، فإنه يستهدف الأفكار والمعتقدات لا الأشخاص. ولذلك، فإن وضع قانون يُجَرِّم التجديف لن يحل مشكل أنواع التميز العنصري التي تقفل باب الشغل في وجه أبناء المهاجرين الذين يعيشون في منطقة سين سان- دوني Seine Saint-Denis.



*** لماذا يتعرض مبدأ العلمانية، الذي يسمح للمؤمنين وغير المؤمنين بالعيش سويا وبحقوق متساوية، لهجوم مكثف؟**

كل مثل أعلى يشكك في الامتيازات يحارب من طرف المحظوظين. العلمانية لا تهاجم الديانات، بل تهاجم الامتيازات العمومية للديانات. وعلى أي حال، فإن مؤمنين من كبار المفكرين دافعوا عن هذا المبدأ، كفيكتور هوغوVictor Hugo الذي كان مسيحيا، وعادى مجموعة تجاوزات رجعية معينة للكنيسة الكاثوليكية، إلا أنه اتخذ مبكرا موقفا مساندا للعلمانية بقوله: «أريد أن تكون الدولة في بيتها والكنيسة في بيتها». فقد كان تصريحه هذا خلال مناقشة قانون فالو Falloux بالجمعية الوطنية. هذه هي الصيغة الكاملة لفصل الكنيسة عن الدولة، خمسة وخمسين سنة قبل قانون ١٩٠٥. العلمانية ليست معادية للدين كمسعى روحي، إلا أنها، وفي إطار اهتمامها بالتحرير، تهاجم النزعة الإكليروسية كإرادة هيمنة سياسية.

*** توظيف العلمانية من طرف اليمين المتطرف لحجب معاداته للمواطنين ذوي الانتماء الديني الإسلامي، حَوَّل أنظار اليسار عن المعركة العلمانية...مع أن النائب الشيوعي إتيين فجون Fajon Etienne هو من كان اقترح سنة ١٩٤٦ دسترة هذا المبدأ، فكيف يمكن لليسار استعادة العلمانية مجددا؟**

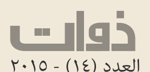
جزء فقط من اليسار هو من تخلى عن المعركة العلمانية، وأساسا داخل الحزب الاشتراكي، في اليسار الثاني، الذي أفسد مبدأ العلمانية بدافع الزبونية الانتخابية أو

العلمانية ليست معادية للدين كمسعى روحي، إلا أنها، وفي إطار اهتمامها بالتحرير، تهاجم النزعة الإكليروسية كإرادة هيمنة سياسية

بسبب مقاربة ميالة إلى الرحمة. أما مارين لوبين Le Pen Marine والجبهة الوطنية، فلا يحق لهما بأي حال من الأحوال ادعاء الانتماء إلى المعركة العلمانية. وفضلا عن ذلك، فإن التصريحات الأخيرة لجان ماري لوبين Jean-Marie Le Pen واضحة جدا، فهو يؤكد بأن ابنته لم تستعمل مفهوم علمانية سوى بطريقة «عارضة». الرجل الثاني في الجبهة الوطنية، برونو غلنيش Bruno Gollnisch، عارض بكل قواه، في البرلمان الأوروبي، تعديلا اقترحته نائبة أوروبية برتغالية، يعترف بالحق في الإجهاض لكل نساء أوروبا. وقد قام بهذا باتفاق مع لجنة الندوات الأسقفية للاتحاد الأوروبي. ولم أسمع قط بمهاجمة الجبهة الوطنية للمعاهدة البابوية لألزاس – موزيل Alsace-Moselle، التي تثقل كاهل دافعي الضرائب بأجور الكهان والأحبار والقساوسة، ولا بمهاجمتها لجنحة التجديف التي ما تزال سارية المفعول في هذه المنطقة بمقتضى قانون ألماني. كما أن الجبهة الوطنية لم تطلب أبدا إلغاء قانون دوبري Debré الصادر بتاريخ ٣١ دجنبر ١٩٥٩، الذي ينظم التمويل العمومي للمدارس الخاصة الدينية. وإذن، فإن مارين لوبين لا تجسد وجها من وجوه العلمانية، إنها توظف مجرد استدعاء العلمانية وليس العلمانية ذاتها، لإخفاء رفضها لجزء من الساكنة الفرنسية.

*** أربعة ملايين شخصا تظاهروا يوم ١١ يناير (٢٠١٥) للدفاع عن حرية التعبير، بينما النقاش السياسي يتركز حول الأجوبة الأمنية...**

ليس بإمكان سياسة أمنية أن تكون مشروعة، سوى إذا كانت متمفصلة مع سياسة وقائية، فانعدام الأمن هو دائما نتيجة لسبب اجتماعي. وطالما لم نحارب هذا السبب الاجتماعي، يبقى من غير الممكن ادعاء محاربة انعدام الأمن. عندما كان نيكولا ساركوزي Nicolas Sarkozy يدعي الاستجابة لتطلع الناس إلى الأمن، بوضعه شرطيا في زاوية كل زقاق، فهو في الحقيقة كان يتيه عن الطريق. «مناطق الانفلات الأمني» هي قبل كل شيء مناطق بدون خدمات عمومية، وبدون مناصب شغل، مناطق سمحت فيها قلة التصنيع لأنواع الاقتصاد الموازي وللجريمة بالازدهار، هذه المناطق محتاجة أكثر للرابط الاجتماعي لا إلى القمع. بيد أن إعادة نسج الرابط الاجتماعي تحتاج إلى إعادة بناء اقتصاد إنساني، خالق لمناصب الشغل، وقادر على القطيعة مع ظاهرة تركيز الثروة في قطب وتركيز الفقر في قطب آخر.



الوحدة العربية في عيون باحثين عرب: إمكان أم استحالة؟

إعداد: عيسى جابلي
إعلامي تونسي



يُعَدُّ سؤال الوحدة العربية من «الأحلام الكبيرة» التي تغلغلت في الضمير العربي، وتمحورت حولها نقاشات مطولة، تمخضت عن شعارات لا تزال ظلالها بيّنة حتى يومنا. ولقد وقف العرب على هذا السؤال بالتنظير والتفكير والتحليل والنقد، وألفت فيه كتب كثيرة تعبر عن رؤى مختلفة حاولت صياغة الخطاطة النظرية للمشروع، وتذليل الصعوبات أمام تحقيقه، جاعلة منه إمكاناً سهل التحقيق. وقد ارتقى هذا المفهوم إلى درجة اعتباره الحل السحري، لما يعيشه العرب من تخلف وضعف وشتات. وقد حاول قادة عرب كثيرون تجسيد هذا الحلم في أكثر من تجربة وبطرق مختلفة، غير أن المشاريع اصطدمت بواقع يدفع نحو الصدام والتشرذم وضيق المصالح وسطوة الهيمنة الإمبريالية الخارجية، التي تقف الوحدة - مهما كان نوعها وموضوعها: اقتصادية أم سياسية أم ثقافية... - ضد مصالحها. وإذا كانت المشاريع قد فشلت لهذا السبب أو ذاك، فإن السؤال ظل حياً ملقياً بظلاله على واقعنا المعاصر، الناحي نحو مزيد من التقسيم والتفتيت والضعف والانحلال.

في هذا الإطار، يتنزل سؤال «ذوات» في هذا العدد: هل يمكن الحديث عن وحدة عربية اليوم؟ وهو سؤال توجهنا به إلى باحثين ومثقفين عرب ليبدوا فيه آراءهم، فكانت الأجوبة متباينة تضيء الإشكاليات الحافة بالسؤال، بياناً ودحضاً ودعماً وتعديلاً.



مولى: سؤال الوحدة تتقاطع فيه نزعات واتّجاهات شعوريّة وتاريخيّة وجغرافيّة وسياسيّة ومِخياليّة، والظفر فيه بجواب واحد صعب المنال

سؤال مشروع ولكنه شديد التعقيد..

يرى الباحث التونسي علي الصالح مولى أن «سؤال الوحدة تتقاطع فيه نزعاتٌ واتجاهات شعورية وتاريخية وجغرافية وسياسية ومخيالية، ويتصدى له باحثون من مَشارب تخصصية كثيرة. والغالب على ظننا أنّ الظفر فيه بجواب واحد صعب المنال». ويلفت الانتباه إلى ما يسميه «السياقات الجيوسياسية» الراهنة التي «لم تترك، موضوعياً، إمكاناتٍ واقعيّةً للحديث عن الوحدة العربية بدلالتها «الهُوَوِيّة» المباشرة». ويعود بالفكرة إلى منبتها: «صحيح أنّ أدبيات القرن التاسع عشر ذات النزوع «النضاليّ» إلى التحرر من هيمنة السياقات الإمبراطورية كان أصحابها يطمحون إلى تشكيل كيان هُوويّ عروبي. ولكنّ سقوط السياق الإمبراطوري «العثماني»، لم يُحوِل ذاك الطموح إلى بناء ثقافي ومجتمعي أو حتى سياسي؛ فقد نشأ مدارُ انتماءٍ جديد شديدُ التركيز على فكرة «الوطنية» في ما يُشْبه استدراجاً مَسْخِيّاً لتجربة الدولة القوميّة (Etat-nation) في أوروبا الحديثة. وأضحتِ الدولة القطريّة بمَحامِيلها الأيديولوجيّة ورموزها الهُوَوِيّة (العَلم، النشيد الوطني، الحدود، جوازات السفر...) واقعاً». ويستدل على ذلك بمقولة للمفكر سمير أمين قائلا: «ويَحْضُرني في هذا الإطار قولُ سمير أمين، وهو يراقبُ انتقالَ القطريّة من الحيّز القانونيّ السياديّ إلى بنية الوعي الجماعيّ: «مِنْ سواحل الأطلسيّ بالمغرب إلى الخليج الفارسي، ومِنَ البحر الأبيض المتوسّط إلى وسط الصحراء وأعالي النيل، نجد مئة مليون إنسان يتكلّمون اللّغةَ نفسها ويقرؤون الكتبَ نفسها، ويستمعون إلى البثّ الإذاعيّ نفسِه ويشاهدون الأفلامَ نفسَها واضطهدتهم الإمبرياليّةُ الأوروبيّةُ نفسُها في العصر الحديث، ولكنّك إذا سألتَ أيَّ واحد منهم: مَا قوميّتُكَ؟ فلاَ أحَدَ يجيبُ بتلقائيّةٍ: أنا عربيّ، ولكنّه يقول: أنا مغربيّ أو مصريّ أو يمنيّ» (La nation arabe, Paris, Minuit, éd, ١٩٧٦, p ١١). وإذا أضفنا السياقَ العولميّ الذي اخترق الخصوصيّاتِ والمحليّات وروّج لأطروحة الإنسان المعولم بات سؤالُ الوحدة شديدَ التعقيد». ثم ينتهي الباحث إلى أن سؤال الوحدة «مشروع غير أنّه اليومَ أقربُ إلى منطقة الأسئلة الباحثة عن الأجوبة الخلاصيّة بالمعنى الصوفيّ، تلك التي يعاني أصحابُها قلق الذات والوجود».



الرضواني: الوحدة بين الدول تتأسس على جملة من الشروط على رأسها، وجود قيم وتطلعات مشتركة، وسيادة الاستقرار السياسي، ومأسسة الممارسة السياسية، والإرادة لتقديم تنازلات

التصوّر الصعب..

أما الباحث المغربي محمد الرضواني، فيذكّر أن «الوحدة بين الدول تتأسس على جملة من الشروط على رأسها، وجود قيم وتطلعات مشتركة، وسيادة الاستقرار السياسي، ومأسسة الممارسة السياسية، والإرادة لتقديم تنازلات من قبل الأنظمة السياسية لصالح الاندماج». ثم يشير إلى جملة من المعوقات التي تحول دون تحقيق مشروع الوحدة على المدى المتوسط، فـ«إذا كانت الدول العربية تعرف منذ استقلالها العديد من الظواهر التقليدية المناقضة لممارسة الدولة الحديثة، تعرقل التكامل الوطني،

كما تعرقل الاندماج بين الشعوب؛ كعجز أغلبها عن تحقيق الوظائف الأساسية للدولة، وتحقيق الأمن القومي، وضعف التمايز بين الدولة والسلطة، وضعف الأداء السياسي للأنظمة، وتزايد الفجوة بين الدولة والمجتمع، إضافة إلى ظواهر مستجدة تهدد الدولة ذاتها، ليس فقط في سلطتها؛ بل أيضا في شعبها وإقليمها؛ كانهيار الأنظمة في عدد من الدول، وانهيار الدولة ذاتها في بعض المناطق، وتراجع سيطرة الدولة على إقليمها، أمام تزايد القوى الإرهابية، والميلشيات المسلحة، وتصاعد الصراعات ذات الطابع الديني والإثني، وتزايد التبعية للخارج في صناعة القرار، واستمرار تقاليد للحكم مناقضة للتوجهات العالمية نحو الديمقراطية؛ فإنه يمكن القول، إنه يصعب تصور وحدة عربية على المدى المتوسط».

ويشدد الباحث على «الأهمية القصوى للتنسيق بين الدول العربية في الوقت الحاضر لمواجهة الخطر الداعشي، والتمدد الشيعي، والمرتزقة الدينية، والخطر الطائفي». لذلك، «فإن الأوضاع غير المستقرة التي يعرفها عدد من الدول، وتباين توجهات الأنظمة، إضافة إلى الظواهر السابقة تعرقل كل جهود نحو الوحدة».

وينتهي إلى أن الوحدة العربية «يمكن أن تتحقق على المدى البعيد من خلال تقوية بناء الدولة، وتوطيد الديمقراطية، وتعزيز الثقافة السياسية الديمقراطية...».

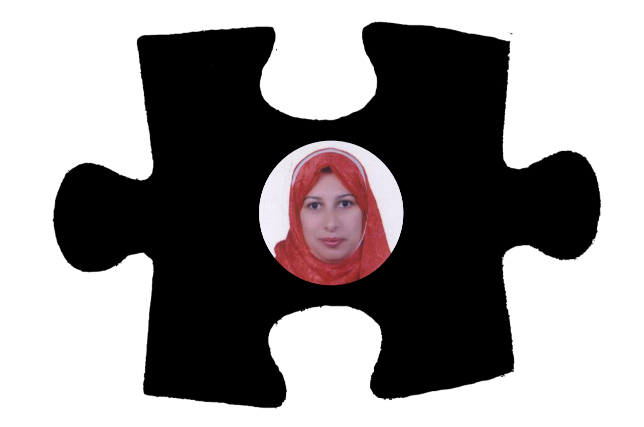


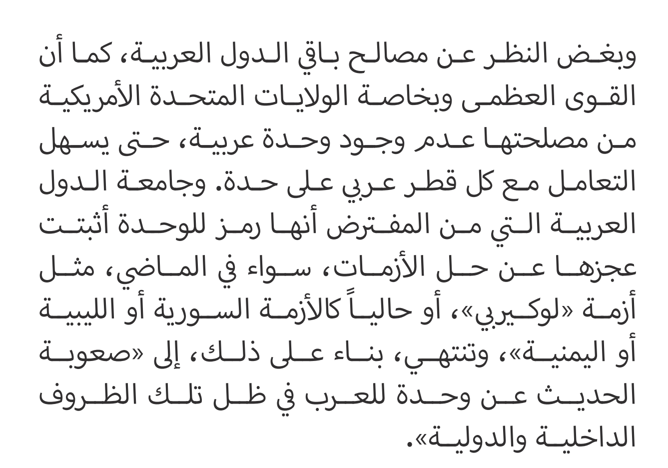
الأصفر: الوحدة العربية أمل سهل وصعب المنال في الوقت نفسه، والحديث عنها بالكلام، جعلنا نفقد فلسطين

كلام بلا فعل..

وأما الروائي الليبي محمد الأصفر، فيذهب إلى اعتبار الوحدة العربية مجرد «شعار يقتات منه بشر كثير، في مجالات عدة» على حد تعبيره. ويتساءل إنكارا: «لو يموت هذا الشعار ومعه أيضا قضية فلسطين وكل تداعياتها، ماذا عسانا أن نكتب؟»، لذلك يرى أن «الوحدة العربية أمل سهل وصعب المنال في الوقت نفسه، والحديث عنها بالكلام جعلنا نفقد فلسطين، لو عدنا إلى الوراء وسألنا، متى كنا أمة متحدة بشكل جيد؟ في أي زمن يا ترى؟ الوحدة العربية حسب وجهة نظري تحققت في الكتب الجغرافية، في الخريطة التي ندرسها، في جامعة الدول العربية.. لا أكثر». ويلقي اللوم على «كل الزعماء الذين نادوا بالوحدة العربية»، لأن «كلامهم أكثر من فعلهم» حسب عبارته.

ولذلك يقول: «حقيقة لست من المعولين على الوحدة العربية، فنحن كعرب لا نحب بعضنا البعض، حتى في كرة القدم، ننزعج لو أن فريقا عربيا - ليس فريق دولتنا - حقق نتائج مميزة». ثم إن فكرة الوحدة يطرح في رأيه إشكالات جمة يعبر عنها في شكل تساؤل: «كيف سيكون وضع الأمازيغ؟ وماذا لو طالبوا بوحدة أمازيغية؟ موضوع الوحدة العربية يجعلك تطرح أسئلة كثيرة، تشغلك عن المهم في حياتك؛ أي الانشغال بالذات، التي لو توحدت مع ذوات أخرى، سنكون قد نجحنا في العيش معا بسلام، وهذا العيش المسالم هو هدف كل نشاط سياسي نبيل».



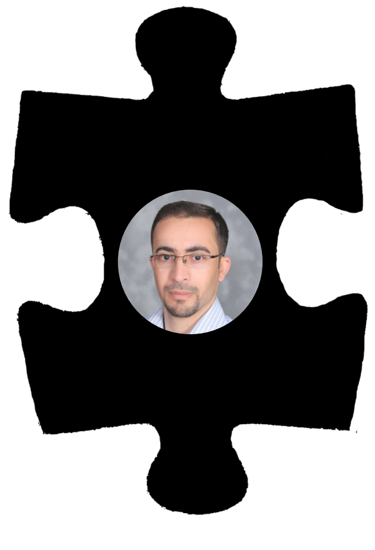


فاضل: الوحدة العربية هي حلم لم ولن يتحقق، فالوحدة العربية تتوفر لها مقومات، مثل وحدة الثقافة واللغة والدين، ولكن هذه المقومات لا تكفي

الحلم المستحيل..

من جهتها، ترى الباحثة المصرية شريفة فاضل، أن «الوحدة العربية هي حلم لم ولن يتحقق»، وتعلل هذا الرأي القاطع بضرورة توفر جملة من المقومات: «الوحدة العربية تتوفر لها مقومات مثل وحدة الثقافة واللغة والدين»، وهي في نظرها مقومات غير كافية؛ «فلا بد من وحدة الهدف والمصالح»، وهذا ما يتناقض مع واقع الدول العربية التي «تختلف اليوم في مصالحها وأهدافها، فالثورات العربية خلقت صراعات داخلية ما بين القوى الحاكمة والشعوب والقوى الثائرة الباحثة عن الحرية والعدالة الاجتماعية، مما جعل هدف بعض النظم العربية، يتركز حول كيفية الحفاظ على كرسي الحكم، والقضاء على قوى المعارضة. وتلك الدول ما زالت تعاني من فوضى تحرمها الاستقرار، والدول التي لم تقع فيها الثورات هدفها الرئيس هو كيفية تجنب وقوع الثورات فيها».

وتضيف الباحثة: «كما تتفاوت الدول العربية في ثرواتها، فتنظر الدول العربية لبعضها البعض نظرة الغني والفقير، وليس لأي منها استعداد للتضحية من أجل الآخر. ولا توجد استراتيجية عامة تحكم علاقة الدول العربية على الأقل في التعامل مع الدول المجاورة للمنطقة العربية، مثل إسرائيل أو إيران أو تركيا. ناهيك عن أن كل قطر عربي ينظم علاقاته الدولية مع الدول الكبرى حسب مصلحته الخاصة، وبغض النظر عن مصالح باقي الدول العربية، كما أن القوى العظمى وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية من مصلحتها عدم وجود وحدة عربية، حتى يسهل التعامل مع كل قطر عربي على حدة. وجامعة الدول العربية التي من المفترض أنها رمز للوحدة أثبتت عجزها عن حل الأزمات، سواء في الماضي، مثل أزمة «لوكيربي»، أو حالياً كالأزمة السورية أو الليبية أو اليمنية»، وتنتهي، بناء على ذلك، إلى «صعوبة الحديث عن وحدة للعرب في ظل تلك الظروف الداخلية والدولية».



المجالي: إن التحديات التي تواجه المنطقة العربية في مرحلة ما بعد الربيع العربي، قد دفعت بعض الأطراف العربية للبحث عن الوحدة في مواجهة تلك التحديات

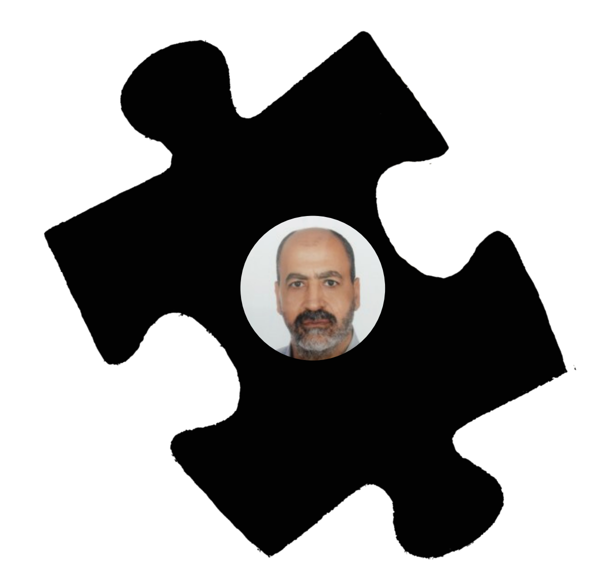
تحالفات جديدة..

من جهته، يقول الباحث الأردني رضوان محمود المجالي: «تمر المنطقة العربية الآن بأوقات صعبة، وحالة من الفوضى وعدم الاستقرار. بدأت تظهر في النور مجموعة من التحالفات العربية-العربية في الوقت الذي كانت فيه الخلافات العربية المشهد القائم في جميع مراحل النظام العربي». ويتابع: «شكلت القضايا العربية في مراحل تطور النظام الإقليمي العربي نقطة خلافية في مواقف الأنظمة السياسية العربية، ومجالاً للتدخلات الإقليمية والدولية، الأمر الذي انعكس معه في تزايد التناقضات والأزمات بين أطراف النظام، انتهت إلى مرحلة الفوضى وعدم الاستقرار».

ويرى الباحث أن المتغيرات التي جدّت في المنطقة العربية داخليا وخارجيا قد دفعت نحو

تشكيل بعض التحالفات والتوافقات هدفها المواجهة: «إن التحديات التي تواجه المنطقة العربية في مرحلة ما بعد الربيع العربي، وإفرازات القوى الإقليمية والدولية، وحالة عدم الاستقرار الإقليمي قد دفعت بعض الأطراف العربية للبحث عن الوحدة في مواجهة تلك التحديات، وقد ظهر ذلك جلياً في مؤتمر شرم الشيخ الأخير، والتوافقات العربية وقوة الدفاع العربي المشترك».

غير أنه يؤكد أن هذه الخيارات تبقى راهنة، لأنها مرتبطة بجملة من الأهداف والمصالح المشتركة: «من جهة أخرى، فإن بناء خيارات الوحدة العربية في هذه المرحلة قد يكون مؤقتاً تبعاً للواقع والظروف والمصير الواحد، ولكن تبقى إمكانية البناء عليها وتطورها إلى خيارات أكبر مرهوناً بغياب التحديات وتحقق مصلحة تلك الدول والرغبة والتدخل الدولي».



مفلح: ما نعيشه اليوم من حال التشرذم مرت فيه المجتمعات الإنسانية كلها، وليست هي النهاية، لأن كل شيء متحرك والسكون للموت فقط

وحدة ممكنة شرط أن...

ويشير الباحث الفلسطيني أحمد مفلح إلى صعوبة السؤال الذي «ربما تبدو الإجابة عنه سهلة في أول وهلة، ويتوقع سائله أن نتيجة اليأس مما يجري اليوم من حال التمزق والتشرذم والانقسامات التي تضرب المجتمعات العربية، ستكون ردة الفعل السريعة نفياً أو استهجاناً من الحديث عن وحدة عربية في هكذا أحوال».

ولكنه يجزم، رغم ذلك، بأن مشروع الوحدة العربية يبقى ممكناً بغض النظر عن الزمن: «نعم، يمكن الحديث عن وحدة عربية اليوم وغداً ودائماً، لأنها علاج، ولا نقول «العلاج» لكثير من أمراض هذه المجتمعات العربية المعاصرة، في المجالات كلها. ولا يحتمل المجال هنا شرحاً طويلاً. فما يجمع الشعوب العربية أكبر من قرار أهوج أو أيديولوجيا أو ديماغوجيا ودوغمائية، تجمعها أرض ولغة وتاريخ ودين وثقافة وآمال ومصالح، لكن على الرغم من أهمية هذه الروابط يفرقهم «قرار» من هذا الحاكم أو ذاك».

ويضيف: «نعم، يمكن الحديث عن وحدة عربية لأنها ضرورية، شرط أن تقوم على التكامل (لا الاندماج) واحترام خصوصية الأقوام والأعراق في هذه المنطقة، وتقوم على التسامح بمعنى حرية الاختلاف والقبول بالآخر وتقبل أفكاره وممارساته والإقرار له بحقه في هذه الممارسة. وحدة عربية يكون فيها الجميع مواطنين وسواسية. أما القانون، فلا فرق بين غني وفقير وحاكم ومحكوم، وحدة تستفيد من تعدد ثقافات هذه المجتمعات الذي يعتبر غنًى حضارياً مميزاً».

ثم يتابع مشيراً إلى تشابه واقعنا المتشرذم بحالات عاشتها شعوب تمكنت في النهاية من تحقيق مشروع وحدتها بطريقتها المخصوصة: «نعم، يمكن الحديث عن وحدة عربية، باعتبارها حلماً وهدفاً ومشروعاً علينا جميعاً العمل من أجله. وما نعيشه اليوم من حال التشرذم مرت فيه المجتمعات الإنسانية كلها، وليست هي النهاية، لأن كل شيء متحرك والسكون للموت فقط، وليس بالضرورة الحركة والتغيير إلى الأفضل دائماً، ولنا في المجتمعات الغربية مثالاً على حال التشرذم والاقتتال المذهبي والديني والطبقي والثقافي، لكن كان التسامح والعقلانية والتنوير والعمل من أجل الخروج من أزماتهم، أو الاقتناع بضرورة الخروج منها مدخلاً لتغيير واقعهم».

ويختم رأيه بتساؤل، يؤكد أن مشروع الوحدة يجب أن يقوم على «القناعة والاقتناع»: «فهل وصلنا نحن العرب إلى القناعة والاقتناع بضرورة التغيير وأهمية الوحدة العربية؟».

المؤسّسات التعليمية آلية لإعادة الإنتاج الاجتماعي

بقلم: عبد الخالق التريدي
باحث مغربي

«إنَّ التناقض الذي نلمسه في العالم الحديث هو أن الناس يشيدون بمحامد المساواة ويربطون أنفسهم بمبدئها، ومع ذلك، نجد اللامساواة تتصدر الواجهة في كل مكان» Béteille, André

ترتبط مسألة تكافؤ الفرص التعليمية بالتكافؤ في فرص الحياة؛ أي ارتباطها بمبدأ العدالة الاجتماعية، ويظهر هذا الترابط جليا من خلال متابعتنا لتغير أنماط الإنتاج وأنماط الحياة، وخصوصا فيما يتعلق بقضية التعليم والتكوين، من حيث مدخلاتها ومخرجاتها، وتأثير ذلك على إشكالية الحراك الاجتماعي والثقافي والمهني.

إنَّ مبدأ المساواة يشير بِدقة إلى تساوي المواطنين من حيث انتفاعهم من كل الخيرات المادية واللامادية التي لا تُمس، وترتبط أساسا بمسألة المركز الاجتماعي والوضع الاقتصادي، حيث إنه لا يمكن الحديث عن مساواة حقيقية، إلا إذا توزعت الأعمال والخيرات والمراكز والمواقع توزيعاً متساوياً، وانفتحت الفرص بالتساوي أمام أبناء الوطن الواحد في الاستفادة من عروض المساواة، حيث يتم استبعاد كل ميكانيزمات وآليات الإقصاء والتهميش بسبب الانتماء إلى طبقة أو فئة اجتماعية أو عرقية أو ثقافية أو اقتصادية... ولا تتخذ المساواة وضعا واحدا معينا، بل لا تتحقق ولا تكتمل إلا بداية وسيرورة ونهاية.

إن مفهوم تكافؤ الفرص أو المساواة في أي شيء، أو أية صفة مدعاة لتفسيرات وتأويلات متعددة، الشيء الذي أدى إلى اختلاف المقاربات التفسيرية والتحليلية لهذا المفهوم وللمفاهيم المرتبطة به، وقد يكون مرد ذلك إلى أن هذا المفهوم هو مفهوم جدلي وسجالي، كما أنه يرتبط بمفهوم الحرية، مما يجعل المفهومين يأخذان واجهة التضاد والتقابل والتعارض، بل إن الأمر يتخذ أبعادا خطيرة: سياسية واقتصادية وفكرية واجتماعية، عندما يتعلق بمسألة المساواة وتكافؤ الفرص التعليمية، حتى في المجتمعات الحديثة التي تدعي الديمقراطية.

إن قضية دمقرطة التعليم ومسألة تكافؤ الفرص التعليمية كبعد من أبعاد العدالة الاجتماعية، تشكل أكثر القضايا الاجتماعية والتربوية إثارة للجدل، حيث يحتدم الصراع الاجتماعي بشأنها بين القوى الاجتماعية المختلفة، لكنها تزداد اليوم أهمية وقوة في المجتمعات «الثالثة»، مما يطرح التساؤل عن طبيعة العلاقات القائمة بين نظام التعليم والنظام الثقافي والاجتماعي، خاصة في ظل ما تعرفه هذه المجتمعات من تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية متسارعة، الشيء الذي دفع الكثير من علماء اجتماع التربية إلى البحث في مسألة لا تكافؤ الفرص التعليمية من حيث تحديد المفهوم، ومن حيث العلاقات التي تربطها بالقضايا الاجتماعية والتربوية، والكشف عن خباياها وبعض أسرارها، في إطار ما يعرف بسوسيولوجيا التربية.

لقد أكدت الكثير من الدراسات السوسيو تربوية وجود علاقة وطيدة بين الأوضاع المدرسية للمتعلمين داخل المؤسسات التعليمية، وبين الأصول الاجتماعية والثقافية التي ينحدرون منها، مما يؤكد أن الظواهر التربوية تتشابك وتتداخل عضوياً وبنيوياً مع الظواهر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، إذ لا يمكن فهم الظاهرة التربوية خارج سياقاتها هاته. وهذا ما يجعلنا نطرح التساؤلات التالية: ما الوظيفة التي تقوم بها المؤسسات التعليمية؟ هل تكتفي فقط بالوظيفة التربوية التعليمية والتثقيفية أم إن لها وظائف أخرى خفية وضمنية؟ ولصالح من تقوم بهذه الوظائف؟ هل تعمل هذه المؤسسات على خلق فرص تعليمية متكافئة بين كل فئات المجتمع، مما يسمح بجعلها مجالا للحراك والترقي الاجتماعيين، أم إنها تقوم بوظيفة إعادة إنتاج نفس البنيات الاجتماعية والثقافية القائمة؟ وما العلاقات التي تقيمها المؤسسات التعليمية مع مختلف الطبقات والفئات والنظم الاجتماعية؟

يعد إميل دوركهايم E. Durkheim أحد رواد السوسيولوجيا الفرنسية على الخصوص، والسوسيولوجيا على وجه العموم، ولعل أهم إسهام له في مجال التأسيس لعلم الاجتماع، سعيه الجاد لأجل استقلال هذا العلم عن باقي العلوم الأخرى، وعن الفلسفة، وإلحاحه على ضرورة التزام الباحث السوسيولوجي بالروح العلمية الصارمة، ويتجلى إسهامه كذلك في كونه أحد واضعي سوسيولوجيا التربية، التي ستصبح بذلك فرعا من فروع السوسيولوجيا العامة، هذا

إن مفهوم تكافؤ الفرص، مدعاة لتفسيرات وتأويلات متعددة، الشيء الذي أدى إلى اختلاف المقاربات التفسيرية والتحليلية لهذا المفهوم وللمفاهيم المرتبطة به

الفرع الجديد سيعتمد مبادئ السوسيولوجيا، ويطبقها على الظاهرة التربوية في علاقتها بالمجتمع، ويتجلى ذلك في كثير من أعماله منها: «التربية والسوسيولوجيا» Education et sociologie، و»التربية الأخلاقية» L›Éducation morale»...

ينطلق إميل دوركهايم من مقاربة سوسيولوجية محافظة في تحليل النظام التربوي في علاقته بما هو اجتماعي وسياسي، حيث يعرف التربية بكونها: «الفعل الذي تمارسه الأجيال الراشدة على تلك التي لم تنضج بعد للحياة الاجتماعية، وموضوعها إثارة وتنمية عدد من الاستعدادات الجسدية والفكرية والأخلاقية عند الطفل، بالطريقة التي يتطلبها المجتمع السياسي بمجموعه، والبيئة الخاصة التي أعد لها خصيصا». فالتربية حسب دوركهايم عبارة عن «وظيفة اجتماعية ضمن بنية المجتمع»؛ فهي وسيلة لتهيئ الأطفال وتنشئتهم، ودورها يختلف باختلاف العصور والمجتمعات والجماعات، ومهمة التربية في نظره تكمن في انتقال الفرد من وضع أناني غير اجتماعي إلى وضع اجتماعي كامل الإنسانية، وتتغير وفق حاجيات المجتمع وفي فترات معينة من تاريخه؛ كما يرى أن في كل مجتمع توجد من الأفكار والممارسات والمشاعر التي تقوم التربية بغرسها ونقلها من جيل إلى آخر بقدر تنوع وتعدد الجماعات والفئات والطبقات الاجتماعية؛ وحسب هذا التحديد، فإن التربية عند دوركهايم تساهم في عملية انسجام ووحدة وتنوع المجتمع، أي إنها تحقق استمراريته وسيرورته، بعيدا عن كل تميز أو تمايز بين فئاته وطبقاته. فإلى أي حد تحافظ المؤسسات التعليمية على وحدة المجتمع ودمقرطة التعليم، وتحقيق تكافؤ الفرص بين المتعلمين، والتقليل من حدة الفوارق الاجتماعية؟

تعد المؤسسة التعليمية، حسب بورديو وباسرون، ذات وظيفة صراعية، تعكس بكل جلاء الصراع الاجتماعي والتفاوت الطبقي

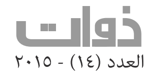
إن من بين الأجوبة عن هذه الأسئلة وعن سابقيها، ما سنتناوله من خلال المقاربة الصراعية، معتمدين على بعض نماذجها المتمثلة في كل من بيير بورديو P Bourdieu، وجون كلود باسرون JC Passeron، وبازل برنشتاين Basil Bernstein، وكولانز Collins.

تتأسس أطروحة بورديو وباسرون على: «أن كل نفوذ يتمكن من أن يفرض معاني معينة مشروعة، وأن يفرضها عن طريق إخفاء علاقات النفوذ التي هي أساس قوته، ويكون بذلك قد جمع قوته الرمزية الخاصة إلى علاقات النفوذ المشار إليها». ففي كتابيهما «الورثة»، و«إعادة الإنتاج» يركز بورديو وباسرون على دراسة النظام التعليمي من الداخل؛ أي دراسة طرق الانتقاء ونظام الامتحانات ومحتوى البرامج واللغة المستعملة داخل المؤسسات التعليمية، وكذا العلاقات الاجتماعية والتربوية القائمة؛ بمعنى دراسة الآليات والميكانيزمات المدرسية الصرفة والخفية التي توجه مسألة تكافؤ الفرص التعليمية وتؤثر عليها، مما جعل المؤلفين يطرحان السؤال التالي: هل يستطيع الفرد تغيير وضعه الاجتماعي والاقتصادي - الحراك الاجتماعي- عن طريق تحسين مستواه التعليمي والثقافي؟

إن المؤسسة التعليمية حسب بورديو وباسرون ذات وظيفة صراعية، تعكس بكل جلاء الصراع الاجتماعي والتفاوت الطبقي، إذ تعمل على تقسيم متعلميها إلى فئات وطبقات اجتماعية: فئة الطبقات المسيطِرة وأخرى مُسيطَر عليها، كما تعمل على إعادة إنتاج الورثة، لأن النظام التربوي يتطابق كل التطابق مع المجتمع الطبقي، فتكرس بذلك «النخبوية والفئوية»، محافظة على الوضع القائم الذي أنتجته؛ فالمتعلمون لا يملكون فرصاً متساوية في التحصيل، بل إن الطبقة الاجتماعية والمنطقة الجغرافية التي ينحدر منها المتعلم تحدد نوعية التعليم الذي سيحصل عليه لاحقاً؛ وإذا كانت الثروة المادية تتراكم بأيدي القلة من أفراد الطبقة العليا، فإن الأمر نفسه يحدث بالنسبة للتعليم، مما يجعل درجة الفرد الأكاديمية ومستواه الفكري مرتبط بامتلاكه للثروة المادية، وللمكانة والموقع الاجتماعي والرمزي؛ فالمتعلمون حسب هذه المقاربة غير متساوين منذ البداية في امتلاك الرأسمال الرمزي والثقافي، الذي يسهل عملية الاندماج والتوافق والتواصل التربوي بالمؤسسات التعليمية، وبالتالي النجاح الاجتماعي والاقتصادي.

إن المؤسسات التعليمية تفرض مقاييس ومعايير ثقافية ولغوية معينة، هي في واقع الأمر أقرب إلى ثقافة ولغة الفئات المحظوظة اجتماعيا واقتصاديا، في حين أنها أبعد من ثقافة ولغة الفئات المحرومة، الشيء الذي يجعل أبناء الطبقات الاجتماعية السائدة والمحظوظة يعيشون توافقا وامتدادا لثقافتهم، بل إن أغلبهم يقضي سنوات أكثر في التحصيل الدراسي، كما يحجزون مقاعد دراسية في مؤسسات تعليمية راقية، تخولهم شهادات تُترجَم إلى منافع اقتصادية واجتماعية متميزة؛ مُشكِّلين بذلك ورثة للنظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي، وعلى العكس من ذلك، يجد أبناء الفئات الدنيا والمحرومة أنفسهم يعيشون قطيعة وانفصاما وتناقضا بين ثقافة أسرهم وثقافة المؤسسات التعليمية، مما يجعل هذه الأخيرة بعيدة وغريبة عنهم، مثلما هم غرباء عنها؛ ولكي يتوافق أبناء الطبقات الفقيرة دراسيا، كان لزاما عليهم أن ينسلخوا من رواسب ثقافتهم، فيتقمصوا أدوارا وطرقا وأساليب من التفكير، ويتقنون لغات جديدة وسلوكيات معينة غريبة عنهم، يحددها نظام التفوق الدراسي، أي أن يمروا بعمليتين متلازمتين: عملية الانحلال والانسلاخ من الثقافة الأصلية Déculturation ثم عملية المثاقفة Acculturation؛ وبذلك يستنتج كل من بورديو وباسرون أن المؤسسات التعليمية ومن خلال هذا الميكانيزم الثقافي، فهي تمارس العنف الرمزي والتعسف الثقافي، فتكرس التفاوتات والتباينات الاجتماعية، من خلال فرض أنظمة وأنساق تربوية وثقافية معينة، باعتبارها ثقافة التفوق المشروعة.

وفي نفس الاتجاه، نجد أطروحة بازل برنشتاين Basil Bernstein، التي تناولت العلاقة بين المؤسسة التعليمية والوسط الاجتماعي والثقافي للمتعلمين، اعتمادا على المقاربة اللغوية واللسانية، حيث ركزت هذه الأطروحة على اللغة داخل المدرسة كوسيلة





للصراع الطبقي، فالمؤسسة التعليمية حسب برنشتاين فضاء للصراع اللغوي واللساني، إذ يرى أن لغة أبناء الطبقة المحظوظة اجتماعيا وثقافيا، والتي تنعت بالترميز اللغوي الواسع - القنن المرصن - تتسم بالغنى والاسترسال، إضافة إلى الترابط المنطقي والقوة الحجاجية، كما أنها تتميز بالترميز والتجريد، علاوة على استعمالها للعبارات الطويلة الغنية بالأوصاف والنعوت، وأدوات الوصل والفصل؛ بينما توصف لغة أبناء الطبقة المحرومة بكونها ذات ترميز لغوي ضيق -القنن المقيد- وتتسم بكونها لغة فقيرة وضيقة ومحدودة، ترتبط بالمحسوس والملموس، كما أنها لغة مفككة البنية، لا تخضع لعمليات التحليل والتركيب المنطقي استقراء واستنباطا. وهذا ما يجعل لغة أبناء الطبقتين أو الفئتين في تفاوت وتقابل وتعارض، تنتج عنه تفاوتات ثقافية رمزية تترجم إلى تفاوتات اجتماعية واقتصادية....

ووفقا لهذا التصور، فإن المؤسسات التعليمية عموما، تقوم بوظيفة اصطفائية قوامها فرز المتعلمين إلى فئات طبقية اجتماعية متراتبة في سلم الحياة الوظيفية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، بناء على أيديولوجيا ديمقراطية «الجدارة والاستحقاق Méritocratie»، بل إن هذا الانتقاء والاصطفاء، لم يعد يبرز كانتقاء اجتماعي وطبقي في الآن نفسه،

> تقوم المؤسسات التعليمية عموما، بوظيفة اصطفائية قوامها فرز المتعلمين إلى فئات طبقية اجتماعية متراتبة في سلم الحياة

وإنما كنتيجة طبيعية لسيرورة بيداغوجية ذات طبيعة سيكولوجية وفردية، تتمثل في اختلاف المواهب والقدرات والمؤهلات المدرسية العقلية والثقافية الفردية وليس على أساس اجتماعي أو اقتصادي.

ومن أهم الأطروحات التي تناولت مسألة لا تكافؤ الفرص التعليمية، نذكر أطروحة كولانز Collins التي تؤكد أن التربية لا تلقن الفرد المعارف ولا تنمي قدراته الإجرائية، بل تمرر وتفرض عليه ثقافة الجماعة المسيطرة على النظام التعليمي، وتقدمها له كثقافة عالمية مشروعة، وبذلك فالأفراد من خلال هذه الأطروحة، لا يتم نجاحهم الدراسي على أساس المؤهلات الذكائية والتقنية والمعارف الدراسية، بل على أساس الانتماء والخضوع إلى الجماعة المسيطرة

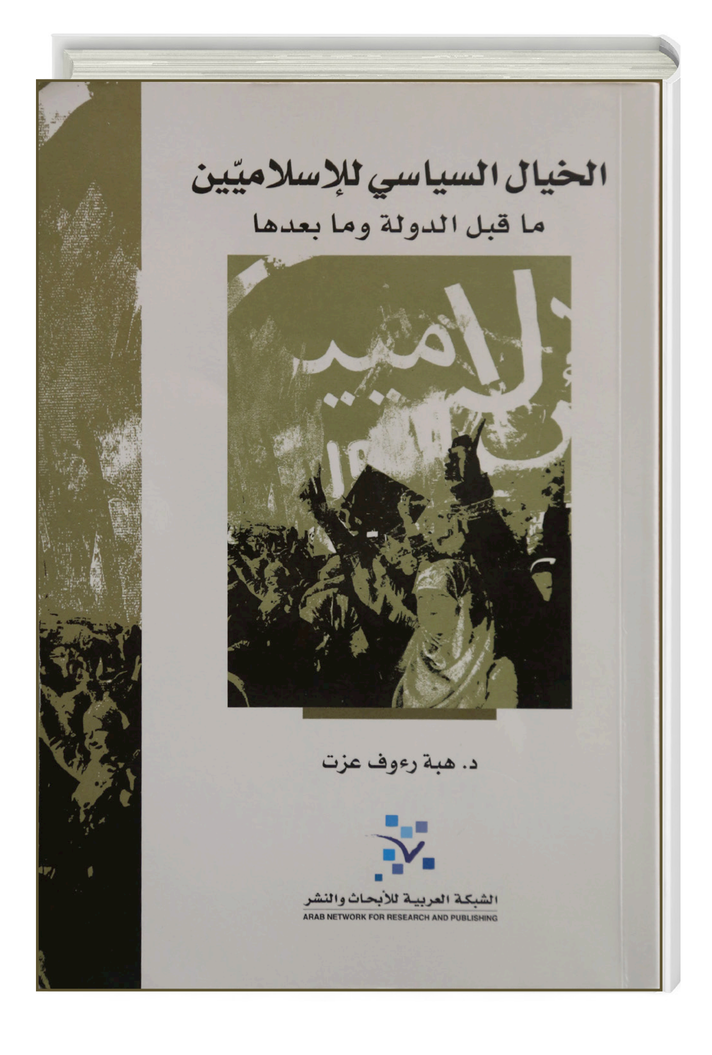
ثقافيا، وذلك بتمثل تصوراتها، واستدماج قيمها، ومن ثم، تفسر هذه الأطروحة ضغط الجماعات المسيطرة وهيمنتها على كل مجالات الحياة، من خلال الاعتماد على الشهادات في عمليات الانتقاء والاصطفاء، علاوة على معايير التبعية الثقافية والأيديولوجية.

وعلى العموم، فإن الأطروحات السابقة توضح الأهداف والتواطؤ الخفي والضمني الذي تنسجه المؤسسات التعليمية مع الطبقات المحظوظة، لتتكامل معها وتخدم مصالحها، مما يمكن أبناء هذه الفئات من حصد النجاحات تلو الأخرى اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، في حين ينعدم التوافق الثقافي والرمزي بين المؤسسات التعليمية والفئات الدنيا، الشيء الذي يجعل أبناء هذه الفئات تحصد الفشل الاجتماعي والتعثر الثقافي الذي يترجم إلى فشل سوسيو اقتصادي؛ إنّ المدرسة من هذا المنظور، تنتج أوهاماً آثارها أبعد من أن تكون وهمية، بل إنّ وهم اللاتبعية والحياد المدرسيين، ودمقرطة التعليم، إنما هو مبدأ ظاهر وسطحي يخفي آليات وميكانيزمات تقوم بها المدرسة لإعادة إنتاج النظام القائم؛ والصورة تنطبق على مؤسساتنا التعليمية، وما تخلفه من تفاوتات وتباينات اجتماعية وثقافية، تكرس الوضع القائم المتمثل في تعميق الفوارق، وتحافظ على مصالح وامتيازات معينة لفائدة طبقات اجتماعية محدودة، فيما تدوس على مصالح فئات اجتماعية واسعة مقهورة، من خلال سيرورات تعليمية وتربوية تعمل على إعادة نفس البنيات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.



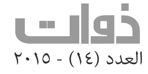


بقلم : غسان الكشوري
باحث مغربي مهتم بالشؤون الدينية والفلسفية



حاولت أستاذة العلوم السياسية الدكتورة هبة عزت رؤوف في كتابها «الخيال السياسي للإسلاميين؛ ما قبل الدولة وما بعدها»، الصادر حديثا عن «الشبكة العربية للأبحاث والنشر»، رصد حركات السؤال السياسي الذي يفرضه الواقع، ويُطرح في ساحة الإسلامي والعالمي.

هبة عزت ترصد حركات السؤال السياسي في كتابها «الخيال السياسي للإسلاميين»





كان هذا الكتاب مقدمة لتمهيد المقدمات، والذي يقع في ١٤٤ صفحة، والمقسم إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة على شكل فصل إضافي، في حالة جنينية قبل أحد عشر عاما على شكل دراسة بعنوان «إسلاميون وديمقراطيون»، وبحكم انخراط المؤلفة مبكرا في الصحوة الإسلامية في جيل السبعينيات والثمانينيات؛ فهي أقرب إلى دائرة الصراع الإسلامي في ساحة وغى «المفاهيم الحركية»، وهي ترى تلك الساحة بحاجة إلى مناقشة تصورات من قبيل الدولة، والدولة الإسلامية. وكيف نفكر في الدولة ونتخيلها بعد أن نكون قد فتحنا حوارا حول المتغير المفاهيمي للدولة الحديثة في صورتها القومية. لكن إذا كانت الدولة القومية ونشأتها - حسب المؤلفة- عبارة عن «ثقب أسود يلتهم الأيديولوجيا والأخلاق لصالح الهيمنة والتحكم ومصالح رأس المال»، فما الذي نحتاج إليه اليوم لفتح المجال أمام الخيال ليتخيل أو ليصوغ خياله السياسي؟

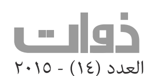
تورد المؤلفة أن غاية البحث في الدولة هي النظر فيها «كمفهوم تنطلق منه الدولة كآلة للسيطرة وأداة للتعبير عن المصالح وانتهاج السياسات العامة.. ولا يمكننا فك أضلاع المثلث الذي تقوم عليه؛ فهي قومية نشأت على الفكر القومي، وقطرية قامت على ترسيم الحدود الجغرافية لنفسها (واستباحت حدود الآخرين بالاحتلال)، وهي حديثة، لأنها تأسست على أركان فكر الحداثة الذي لا يؤمن بالغيب» ص١٢. كما أن مراجعة فكرة «أسلمة» الدولة القومية القطرية الحديثة.. يحتاج إلى الإحاطة بالنقد العميق لأيديولوجيات من داخل منظومتها الحضارية كالماركسية.. وكفكر ما بعد الحداثة. لا تزال خطابات الإسلاميين تتمحور أغلبها حول مقارنة الشورى بالديمقراطية.. ولا يزال الهاجس الأكبر عندهم هو العلمانية، باعتبارها بديلا عن الحاكمية كمفهوم يتيح إدارة الدولة والتحكم بزمامها. بيد «أن كثيرا من خطاب الإسلاميين هو ليبرالي رأسمالي في جوهره ومتسربل بالديباجة الدينية، يسعى إلى الأسلمة بتنقية الهياكل من ظواهرها الرأسمالية من دون نقض لها» ص١٨

> إن كثيرا من خطاب الإسلاميين ليبرالي رأسمالي في جوهره، ومتسربل بالديباجة الدينية

وتشير الدكتورة رؤوف في هذا الكتاب إلى إشكال بالغ الأهمية؛ هو تقابل سؤال أية ديمقراطية وأية علمانية أمام السؤال الحديث؛ أي إسلام نريد؟ ورغم أنها لم تقف طويلا عند علائقية التقابل، وتحلل أبرز حدود التماس الممكن فيه، إلا أنها تبقى أسئلة مهمة تنضاف إلى الجغرافية الفكرية المؤجلة. وترى أن جدل العلمانية والدين يعد أكثر حدة، لكونه يتعلق بالدولة والسلطان وليس بالإدارة السياسية.. وهو نقاش يُخلق عند الإسلاميين بناء على أن العلمانية تعني إنكار الوحي وتحكيم العقل المحض والتخلي عن الحاكمية الإلهية؛ أي إنهم تعاملوا معها كمقابل للكفر والإلحاد وليست كمرادف للسياسة؛ أي إن العلمانية مرادف إفقاد الدين قوته وإخضاعه للدولة، وأن العلمانية وفصل الإسلام عن السياسة جدل أنشأه الاستعمار لإضعاف الأمة منذ بداية القرن العشرين، وتصاعد تجدده في العقود الماضية مع نمو حركة الصحوة، حتى تسترد الأمة شرعيتها وتعود إلى الإسلام ريادته فدولته فخلافته، وإن هدف العلمانية تكريس الفردية وغايتها نسبية الأخلاق.

لم تحدد المؤلفة في كتابها مقومات الخيال السياسي، وكيف يكون، فضلا عن تجليه في خطابات الإسلاميين وحاجتهم إليه، والذين وضعتهم- أي الإسلاميين- في كفة واحدة، ولم تحدد منهجيا من خلال مبتغاها ما المقصود بالإسلامي في كتابها كحركي أو نظري أو كفترة تاريخية؟ ومن هو الذي من خلاله نعرف «كيف يفكر العقل الإسلامي ويتخيل مفاهيم الشريعة والأمة والشورى والعدل وغيرها؛ أي كيف يرسم خريطة السياسة في تصوره؟»

من ظاهر الجدل السياسي إلى البحث في آفاق المعنى في فصلها الأول، ارتأت الدكتورة رؤوف أن تعرج على المفاهيم للغوص في جدليات الما قبل سياسي، لاعتبارها أدوات ضرورية لفهم الواقع وتخيله، وحتى نتمكن من فتح المجال أمام العقل المتلقي، ليستوعب آفاق المعنى من خلال التحليل المفاهيمي. لكن، وكما سبق وأشرنا، لم تعرّف لنا المؤلفة الخيال والتخيل الإيجابي والسلبي في الخيال. إذا كان هذا الواقع الذي يعيشه الإسلاميون ويحتاجون فيه إلى مفاهيم يسعون من خلالها إلى اكتشاف حدود الخيال، فهذا الأمر يذكرنا بطريقة عكسية بمسألة الحدود، التي دأب الأكثرون أن يعرّفوها ولا يعرّفون المجال الذي يفصلنا عن الحدود؛



أي المسافة التي يقع فيها الشيء وتفصله عن نهاية وحدود المجال. تجيب المؤلفة عن سؤال لماذا نبحث في المفاهيم، ونسعى لاكتشاف حدود الخيال إلى أنه: محاولة للتمييز بين الخطاب السياسي Rhetoric الواقعي والخطاب الفلسفي؛ أي بين ظاهر المنقول والبنية المعرفية أو المعقول (من العقل والتصور) التي تحدد حدود الخيال السياسي وتحكم الفعل السياسي الحركي. كما أن الديمقراطية أيضا في الخطاب الليبرالي في نزعته النفعية يُعد نوعا من الخداع؛ حين يجرِّد الإسلاميين من عقلهم ويجعلهم في موقف الدفاع فقط. وهذا الأمر يتيح التساؤل عن كنه الديمقراطية كصيغة لا تنفك عن سؤال الشورى الإسلامية. إضافة إلى كون نقط التلاقي في المساحة التي تتحرك فيها الأنساق الثقافية الإسلامية للبحث عن المشترك لا عن التأويلات الصدامية مع الأنساق الفكرية الأخرى، تفضي إلى الجواب عن أية ديمقراطية تتوافق مع أية رؤية إسلامية؟

وفي استكشاف خرائط الأنساق المفاهيمية لرسم ملامح التحليل المفاهيمي، اختارت المؤلفة خوض غمار اللغة التي هي «شرط قبلي للسياسة في الواقع والتنظير»، أو كما يقول ترينس بول: «حين تسكت اللغة يكون البديل لها هو تشظي الجماعة السياسية، وتوقف التفاعل بين عالم الأفكار والعالم المادي المحيط، ويكون الخطر هو اندلاع العنف». ص٣٠ لكن الدكتورة رؤوف تؤكد في بداية حديثها عن اللغة أن المفاهيم لا يمكن إدراكها أو ضبطها، مستدلة بغالي الذي رجح ذلك إلى عدة عوامل، منها أنها تعكس إنجازات تاريخية تتضمن مُثلا وقيما (مثل الأمة، الشريعة أو الدولة، المواطنة).. وأنها - أي المفاهيم - تحمل أفقا مستقبليا منفتحا، ولهذا لا يمكن مطابقتها مع الواقع، كالذي يتخلل الديمقراطية من مثالية. في حين أن تمثلها الخارجي هو عملية تحولية في التاريخ، مما يكسبها انفتاحا وارتباطا مع الأنساق الفلسفية لا العلوم الطبيعية. وقفت المؤلفة طويلا واستنجدت بالمدرسة التفسيرية الألمانية، لسبر أغوار المفاهيم لغويا وألسنيا في سياق تحولها داخل الخطاب، وتنقلت من نظرة فتغنشتاين للغة على أنها مفعول به في يد اللاعبين السياسيين.. إلى غادامير الذي اعتبر أن للغة روحا وللحرف أيضا روحا، باحثة عن آفاق للمعنى. ومتجاوزا لأفكار هايدغر، ذكر غادامير أن «التفسير والتأويل هما حوار بين الباحث وصاحب النص الأصلي وسياقات كل منهما تاريخية؛ لأن القول إن فهم النص لا يتم إلا في ضوء سياقه التاريخي فحسب، هو إغراق في النسبية.. وأن للنص روحا وللغة حقيقة» ص٣٧. وبما أن التعبير عن معنى واحد يتم من خلال كلمات متعددة، فاللغة ستظل عاجزة عن الإحاطة بالفكر. وبالتالي يستوجب غادامير دراسة تشكلات المفاهيم. يعلل غادامير رفضه لما ذهب إليه فتغنشتاين الذي اعتبر اللغة أداة، بأننا نستطيع التحكم في الأداة ولا نقدر على السيطرة على اللغة. ورفض تفكيكية دريدا أو إعطاء السلطة الكاملة للقارئ على النص. كما أن التفسيرية عند غادامير لا تنشغل بالنص فقط، بل بفن الفهم ذاته والتنظير له ولعلاقته بالمعنى وبالوجود والفلسفة والتاريخ. ومن هنا ترى الدكتورة هبة أهمية فهم نصوص متعلقة بالوحي، أو الفقه، أو النص التاريخي.. أي الاستفادة من التأويلية الغاداميرية للوصول إلى أفق المعنى. لكنها في نفس الوقت، ركزت على أفق المعنى الفلسفي، ونسيت أفق المعنى السياسي. أو بالأحرى ينسى القارئ، برهة بين هذه السطور، أن الكتاب عن الخيال السياسي الإسلامي؛ بمعنى أنها تجردت مع فلسفة الفهم، ولم تربط على الأقل تفسيرية اللغويين بأمثلة عن المعنى السياسي لبعض المفاهيم، لا عن آفاق المعنى الأكثر تجردا. نعم، لقد حاولت الربط بين الحقل اللغوي بالفلسفي انتقالا إلى السياسي التمثلي، لكن السطور التي سبقت لم تكن تسمح بالتعالي الكانطي والماقبلية، حسب تعبيرها، لتربطه بالخيال الإسلامي بحلقة مفرغة؛ كما هو انتقالها مثلا من كيف صاغ الإسلاميون خطابهم (وهي نفسها لم تتكلم عن خطابهم بقدر ما جردت اللغة عن الخطاب، ناهيك عن كونه إسلاميا)، إلى «سؤال لماذا صاغوه بهذه الكيفية، على الرغم من وجود بدائل مختلفة للاجتهاد».

> ركزت المؤلفة على أفق المعنى الفلسفي، ونسيت أفق المعنى السياسي، أو بالأحرى ينسى القارئ، برهة بين هذه السطور، أن الكتاب عن الخيال السياسي الإسلامي

ومن ناحية أخرى، تلمست المؤلفة ضرورة النظر إلى انتقال المفاهيم إلى «الأساطير التي تحكم الخيال السياسي، أي معرفة الرؤى المهيمنة على النسق المفاهيمي التي تشكله بصورته المحددة في مرحلته

التاريخية، والتي تؤدي إلى كشف المتغير والثابت.. المقدس والعقلي» ص٤٠. أما علم الاجتماع، فينظر إلى الأساطير من ناحية تحليلية ويعتبرها أداة لفهم الواقع وللتفسير.. وحسب بيرك بيتر فهي تعبير عن اللاوعي غير المناقض بدوره للعقلانية، وهي مساحة من مساحات العقل الإنساني. وتتجلى الأسطورة - حسب المؤلفة - في مجاز أو استعارة، تتمكن من السيطرة على العقل. كما الحال مع الاستعارة الذهنية في التعريفات المفاهيمية، لدى جورج لايكوف، الذي اعتبر المجاز أو الاستعارة أكثر من كونها أسلوبا بلاغيا؛ بل هي طريقة تفكير تتم بها إعادة تشكيل الخرائط الذهنية والمفاهيمية، كاستخدام الوطن الأم، أو الدولة الصديقة في الخطابات السياسية. وخلصت المؤلفة في نهاية هذا الفصل إلى طرح تساؤل عن الإمكانية التوليدية للتيارات الإسلامية، بين التشكل والاصطناعي، بعيداً عن مناخ الهيمنة أو المواجهة.

وفي الفصل التالي المعنون بـ «مجلة «المنار» بين خرائط التفكير ونسق الخطاب»، قامت المؤلفة هبة رؤوف، بمسح شبه كلي لأهم المتغيرات الدينية من خلال ما كتبه الإسلاميون أنفسهم في مجلة «المنار الجديد»؛ والمسماة تيمنا بمجلة «المنار» للشيخ رشيد رضا. ولمكانة المجلة العلمية وتاريخها، حاولت الاقتراب من آراء الإسلاميين وحدود تفكيرهم على امتداد سنوات صدور المجلة منذ عام ١٩٩٨. وتنقلت بين هموم ومراجعات الإسلاميين الحركيين في العمل السياسي داخل جهاز الدولة. بيد أن مسحها بقي محصورا بتجربة خاصة ومرتهن بجغرافية فكرية في مصر، وبالتالي لا يتيح لها مسحها إشراك الإسلاميين خارج المنطقة. ولتصور السياسة والانتخابات والعنف، مرت المؤلفة من السعيد حبيب عن جماعة الجهاد.. إلى صلاح هاشم عن الجماعة الإسلامية.. إلى أبي العلا ماضي عن حزب الوسط، إلى عصام العريان القيادي الإخواني.. إلى جمال سلطان السلفي المستنير. ولتصورات الدولة والمشروع الإسلامي وجدلية الدين والدولة، استحضرت علاء النادي، وحامد عبد الماجد، ومحمد عمارة، وطارق البشري، ثم مرورا بالمسألة القبطية الحساسة، آنذاك، وحضور الآخر الديني في الساحة المدنية والدينية متمثلة في سامح فوزي الباحث القبطي، وهاني لبيب.

وذكرت عن مسألة المرأة وتحريرها، عبد السلام بسيوني وصافيناز كاظم، وكتابات توفيق الشاوي عن فقه الشورى، قبل الانتقال إلى المواطنة والعولمة والديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان، وحاولت المؤلفة، بعد مسحها هذا، أن تحلل ماورائيات نصوص مجلة «المنار»، وذلك من خلال ثلاثة مداخل: ملامح النسق المفاهيمي الذي تعكسه النصوص، وخصائص النسق المحكوم بالمرجعية، والذهنية والخيال المؤطر لتفكيرها، والنظر في التناص المقارن والموازي، لتخلص إلى التالي:

- تقف الدولة العلمانية كخطر يواجهه الخيال الإسلامي، ويعيق تفكيره نحو تصور جديد للدولة، إلى جانب عدة إشكالات كالعلمانية والليبرالية والاهتمام بالاقتصادي العسكري على حساب الديمقراطي الشعبي. ولما فكر هذا الخيال في إمكانية أسلمة أبنية العمران في البناء الليبرالي، حسب التصور الراديكالي، وجد منطقها مغاير لفلسفة الاجتماع الاسلامي. وتشكل إشكالية «الفتنة الكبرى» تحولاً محورياً في التاريخ السياسي الإسلامي ومعوقا كبيرا، يبرر اتقاءها، حسب الجابري في كتابه «العقل الأخلاقي»، قبول العيش باستكانة تحت الحكم الذي أصله فتنة.

> الخيال الإسلامي العربي مسكون بفكرة الهجمة على الإسلام، ودائم التركيز على الآخر– الغرب؛ الآخر المستعمر، المهيمن، المسيحي، اليهودي

- الخيال الإسلامي العربي مسكون بفكرة الهجمة على الإسلام، ودائم التركيز على الآخر- الغرب؛ الآخر المستعمر، المهيمن، المسيحي، اليهودي.. في غياب اهتمامه بالحركات والأفكار الإسلامية غير العربية؛ كالإسلام في إفريقيا والبوسنة وإندونيسيا، أو البحث في المساحة الممتدة على المشترك الإيجابي.

- غلبة العقلية السجالية بدلا من العقلية الاجتهادية، لا سيما حول المسائل الفرعية، وهو ما خلق لدى الدكتورة هبة تساؤلا افترضت فيه بحثا جانبيا، عن تدني الأفق المعنوي للمقالات في المجلة، مع مستوى كتابات المرجعيات الحركية الإسلامية في ذلك الوقت، كالقرضاوي والغزالي والغنوشي.

- ثم غياب التخصصية الشرعية والنظرتين الاجتماعية والسياسية لدى الإسلاميين. وكل ذلك أنتج



«لغوا أيديولوجيا غزير الكم فقير النوع»، فشل في تحقيق النهضة، حسب صاحبة الكتاب.

وفي الفصل الرابع من الكتاب، ركزت الدكتورة هبة، على إعادة تشكيل الخيال لاستشراف المستقبل، وذلك عبر لعبة مفاهيمية تقوم على تغيير المقدمات ودراسة السيناريوهات لتغيير النتائج. وكما هو دارج في الفقه الافتراضي بما يعرف بمنهج «أرأيتيين»، فالأمر في هذه الحالة، حسب المؤلفة، مرهون بعدة أمور مفاهيمية لتطوير سقف الخيال وإعادة بنائه. منها إشكالية الأمة، حيث ارتبط هذا المفهوم عبر التاريخ السياسي الإسلامي بالدولة، وتم اعتباره بمثابة تراكم أسمى لقوة الدولة كما عند المودودي. وذهب آخرون إلى اعتبار الوصول إلى الحكم هو سبيل بناء الأمة. فيما تم تقديم الدولة كحقيقة أخلاقية وحضارية وتاريخية أسمى في تصورات أخرى. ولهذا، اقترحت الدكتورة هبة أربعة مفاهيم لإعادة مفهوم الأمة: مفهوم الفطرة، والعالمين، والمجتمع المدني العالمي، ثم المجال العام. تستشرف المؤلفة أيضا الحاجة إلى «الذات الفاعلة»، التي انتقلت من المجال العام إلى الشارع السياسي. فالسنوات الأخيرة شهدت اهتماما كبيرا داخل الدوائر الأكاديمية بمفهوم الحركات الاجتماعية ومفهوم المجال العام؛ أي الساحة العامة التي اعتبرها هابرماس مساحة للفعل التواصلي، وما عرف بديمقراطية التشاور والتداول. وظهرت معالم التغيير في المجال العام (المؤلفة هنا تقصد مصر دون الإشارة إليها!) عبر الفضاء الإعلامي، والفضاء الإلكتروني، واتساع المساحة المكانية -السكنية والحركية-، لكن مع ذلك يصعب التنبؤ بالواقع وتوقعه بسبب التراكم الزمني، حسب هابراس، المعتمد على اللحظية-التلقائية واللاتناظرية.

وفي خاتمتها المعنونة بـ«من الدولة إلى التجديد»، دعت الدكتورة هبة إلى التحرر من تغول الدولة كمفهوم يفرض نفسه على الخيال الفردي الإسلامي أو على الخيال الجمعي، وذلك بتجنب «الثقب الأسود» للحداثة، بحتمية معرفة موازية للدولة العربية مع الحركات الاجتماعية، وللمجال العام مع المجتمع في منظومة الإسلام. وبمحاولة قلب نظام التفكير، من خلال التركيز على ماهية المشروع الفكري للتنظيمات الاسلامية، التي لم تجب عن سؤال النهضة أو قالب الخلافة، ولا عن أية شريعة لأية أمة؟ ولتجديد أمر الدين تقترح الدكتورة هبة أمرين: الأول هو فهم الصيغ الاجتماعية والسياسية لإدارة القوة والسلطة في المجتمع، وهو تقريبا ما يفسره غياب التشكلات الاجتماعية كالتعاضديات العمالية والحرفية في فكر الإسلاميين كانتقال تدريجي إلى السلطة. لا كما زعموا تنحية «استبداد الدولة الحداثية». كما يجب على دعاة الدولة الإسلامية أن يعيدوا اختراع الدولة، بشكل حتمي، عن طريق تحرر عقلهم السياسي من الدولة القومية. والأمر الثاني هو فهم التدين ومظاهره، ومعنى الشورى والاستشارة.

> دعت الدكتورة هبة في كتابها إلى تجنب «الثقب الأسود» للحداثة، بحتمية معرفة موازية للدولة العربية مع الحركات الاجتماعية، وللمجال العام مع المجتمع في منظومة الإسلام

أظهرت المؤلفة هنا في آخر هذا الكتاب، أن الحداثة كلها غير صالحة للمجتمع الإسلامي، وحصرتها في سياق صراع أثر المفهوم كربط الحداثة بالرأسمالية، أكثر من حاجتها، على الأقل، إلى خيال مفهوم الحداثة نفسه، والذي ترفضه المؤلفة، وتستبدله بمفهوم «تجديد أمر الدين» من دين وتدين. وكما تقول عن الحداثة إنها «ابنة مشروع الاستنارة»، فقد حق لأي حداثي (قياسا) أن يرفض الشورى مثلا، بدعوى أنها «حالة جنينية» للفتنة الكبرى في الإسلام.

يغلب على أواخر الكتاب جانب من «الوعظ الأكاديمي»، والإشكال التقابلي: هذا بذاك، ولو بنوع أقل حدية. فهي لا تحدد الأمثل، وليس من واجبها، لكن تأطير المفاهيم في صراع التعالقات في كلا الطرفين: الإسلامي والحداثة، لا يفضي إلى توسيع أفق المعنى كما تنشده، والذي يحتاجه أي «خيال فكري» إيجابي. فلا صراع الحداثة في هذه الفصول، منح الحداثة تعريفا يخدم تمثلاتها في الدولة فقط، ولا الدين المسجى تارة على مائدة الإسلام الحركي، قدم تصورا للسياسي أو للإسلامي أو للخيالي المحض مساحة لنقاش أوسع؛ ولا خدم عنوان الكتاب الذي تاهت عنه ماقبلية وما بعدية الدولة.



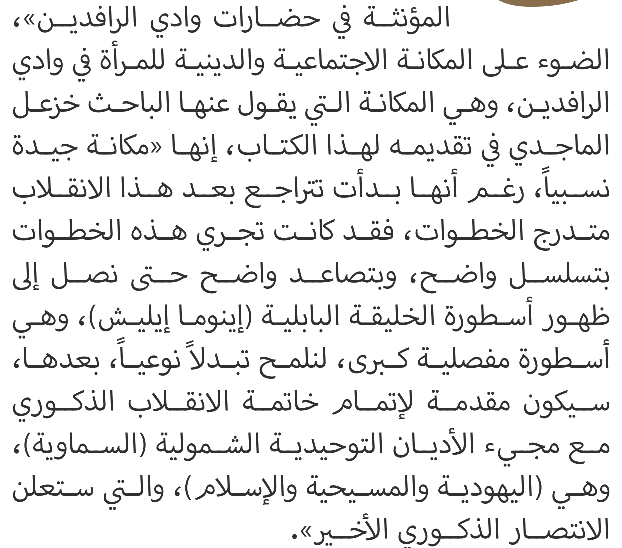
صدر حديثا
ناجية الوريمي بوعجيلة
الاختلاف وسياسة التسامح
بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات
الرشيد والبرامكة والمأمون
مؤمنون بلا حدود
المركز الثقافي العربي



يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

المرأة والألوهة المؤنثة

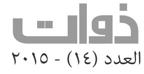




تلْقي الباحثة السورية المتخصصة في تاريخ الحضارات القديمة، ميادة كيالي، في كتابها «المرأة والألوهة المؤنثة في حضارات وادي الرافدين»، الضوء على المكانة الاجتماعية والدينية للمرأة في وادي الرافدين، وهي المكانة التي يقول عنها الباحث خزعل الماجدي في تقديمه لهذا الكتاب، إنها «مكانة جيدة نسبياً، رغم أنها بدأت تتراجع بعد هذا الانقلاب متدرج الخطوات، فقد كانت تجري هذه الخطوات بتسلسل واضح، وبتصاعد واضح حتى نصل إلى ظهور أسطورة الخليقة البابلية (إينوما إيليش)، وهي أسطورة مفصلية كبرى، لنلمح تبدلاً نوعياً، بعدها، سيكون مقدمة لإتمام خاتمة الانقلاب الذكوري مع مجيء الأديان التوحيدية الشمولية (السماوية)، وهي (اليهودية والمسيحية والإسلام)، والتي ستعلن الانتصار الذكوري الأخير».

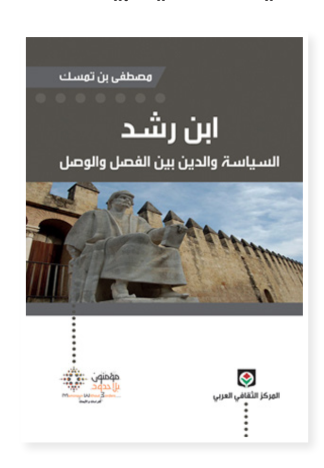
يتضمن هذا الكتاب، الصادر حديثا ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» عن «المركز الثقافي العربي» في الدار البيضاء وبيروت، مقدمة وفصلين كبيرين يتضمنان مباحث كثيرة، الأول حول «المدخل النظري لدور المرأة ومكانة الإلهة في حضارات وادي الرافدين»، والثاني حول «المدخل العلمي لدور المرأة ومكانة الإلهة في حضارات وادي الرافدين»، والكتاب في الأصل هو رسالة تقدمت بها الباحثة السورية ميادة كيالي لنيل شهادة الماجستير من كلية الحضارات والأديان في جامعة فان هولاند، تحت إشراف الدكتور خزعل الماجدي.

وفي تقديمه لهذا الكتاب، الواقع في ٢٣٩ صفحة من الحجم المتوسط، يضيف خزعل الماجدي «يضعنا



هذا الكتاب في منطقة رصد علمية عالية لأكبر حدثٍ بشري طبعت أصابعه كلّ تاريخنا ببصمات الرجال المتباهين بفحولةٍ بيولوجية، سرعان ما تحولت إلى فحولةٍ حضارية ودينية وثقافية، أضعفت المرأة ونالت من قيمتها وأهميتها، وبذلك ضعفت المجتمعات، ووهنت الحضارات، وأُطلق الشروع في بناء غابةٍ جديدة داخل الحضارات والأديان، يعبث فيها الرجل على حساب تقدُّم البشرية ورقيّها، وتكون سبباً مهماً لتدهور أرى، اليوم، أنّ تشخيص التعسف الذكوري والانتصار لمكانة المرأة التي تليق بها، اجتماعياً وحضارياً، أصبح مقياساً لفهمنا الدقيق لتحضُّر أو تخلف المجتمعات، فحيثما نرى المجتمع (رجالاً ونساءً) قد فهم الدور الذكوري المتعسف، وانتصر لمكانة المرأة، عرفنا أنّ ذلك المجتمع يسير في الاتجاه الصحيح، وكلما ازداد رقيّ المجتمع وتحضره هنا تكمن أهمية الكتاب، تلك الأهمية التي تضعنا أمام الشرط الأول للحضارة، وهو تحرُّر المرأة، ثم تأتي، بعد ذلك، مستلزمات الحضارة من علمٍ وعملٍ وتعليمٍ وإنتاجٍ وغير ذلك. ومع سقوط هذه الحضارات، ازدادت مكانة المرأة وسقطت سجون الانقلاب الذكوري فيه. فالكتاب يعطينا المفتاح الأول، ويترك لنا فتح بقية الأبواب».

ابن رشد: السياسة والدين بين الفصل والوصل



يَسْعى الباحث التونسي المتخصص في الفلسفة، مصطفى بن تمسك في كتابه المعنون بـ «ابن رشد: السياسة والدين بين الفصل والوصل»، في تغطية جزء من النقص الحاصل في الدراسات المتصلة بالديني والسياسي في تراثنا، وخاصة في الدراسات الرشدية المتصلة بعلاقة الدين بالسياسة قليلة العدد مقارنة مع الأبحاث المتعلقة بإشكاليات الفصل والوصل بين الفلسفة والدين.

ويوضح بن تمسك في تقديمه لهذا الكتاب، الصادر حديثا ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» عن «المركز الثقافي العربي» في الدار البيضاء وبيروت، أنه يروم تحقيق أهداف متعددة، وهي:

أولاً، هدف راهني يعنى بالتعريف بنموذج عربي وسيطي ناضل ضد تعنت رجال الدين وادعائهم امتلاك الحقيقة المطلقة، وعارض، أيضاً، التوظيف الأيديولوجي والسياسي للدين، وقد كان ابن رشد إحدى ضحاياه. ثانياً، دحض الأطروحة المدافعة عن نظرية تلازم التطرف الديني الإسلامي بظاهرة العولمة، لأن التطرف الديني قديم قدم التراث العربي - الإسلامي، وقد اقترن دوما بالتطرف السياسي. وثالثاً، تحاول وسائل الإعلام الغربية والعربية الموالية إقناعنا بأن الصراع «ما بعد الحداثي» لم يعد حيوياً؛ بل هو ثقافي، وبناء عليه، فهي لا تقدم لنا حلولاً جذرية للقضاء على الأسباب العميقة للتطرف من الجهتين؛ بل تكتفي باستخلاصات متسرعة، من قبيل ما يذهب إليه بعض الدارسين من أن الأصولية أصيلة في الإسلام، وفي ظروف الأزمات تعود إلى الظهور، باعتبارها الجزء الأصيل من ماهيته.

يتضمن هذا الكتاب، الواقع في ٢٠٤ صفحة من الحجم المتوسط، مقدمة وستة فصول، هي: المقدمات الميتافيزيقية للعلم السياسي، ومصادر ثقافة ابن رشد السياسية والدينية، وسياسة المدن ودساتيرها، وشروط الحكم الرشيد، والسياسي والديني والفلسفي: الحدود الإبستمولوجية والحدود المجالية، ثم محنة ابن رشد وانتكاسة العقلانية العربية، وفيه يبرز الباحث التونسي خصوبة المقاربة الرشدية وقدرتها «البرهانية على التكيف مع عصر العولمة»، معتبرا أن راهنية ابن رشد هي بعينها راهنية القضايا التي أثارها، وقد طغت عليها إحراجات الفصل والوصل بين الحكمة البشرية والوحي الإلهي. ويخلص الباحث في نهاية كتابه إلى أن «الدين الموصول بالسياسة ليس دين الفقهاء المتزمتين، ولا دين الفقهاء المتزلفين للبلاطات، بل هو دين الفضائل والفضلاء؛ أي «صفوة الأخيار». ويذكر لنا ابن رشد نماذج تاريخية من هذه الصفوة، على رأسها النبي، والخلفاء الراشدين، وابن تومرت، وأبو يعقوب يوسف. فهؤلاء لم يسيسوا الدين ولا دينوا السياسة، بل رسموا للتدبير السياسي والتشريع الديني مقاصد مشتركة، يسعى كل في مجاله إلى تجسيدها في إطار استراتيجية بناء مجتمع الفضائل».

نصوص حول القرآن



«نصوص حول القرآن: في السعي وراء القرآن الحي»، هو عنوان الكتاب الجديد للباحث والأكاديمي المصري المتخصص في الفلسفة، علي مبروك، الصادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» عن «المركز الثقافي العربي» في الدار البيضاء وبيروت، والذي يوضح فيه منذ البداية أن «السعي وراء القرآن الحي»- في هذا الكتاب- لا يتعلق بأي سعي إلى طرد الدين من واقع الناس، بحسب ما قد يتقوَّل البعض عن عمدٍ وسوء قصد- بقدر ما يتعلق بالسعي إلى تحرير الدين، نفسه، من قبضة خطاب لا يكتفي بالحط من شأن الإنسان، بل يضطر في سعيه إلى تثبيت هذا الحط- إلى التنقيص من جلال الله، وضرب أسوار الجمود والصمت حول القرآن.

ويشير مبروك في تقديمه لهذا الكتاب، الواقع في ٣١٩ صفحة من الحجم المتوسط، إلى أن «ما يهدد مسار اكتمال التحول الديمقراطي في العالم العربي، بما يعنيه من خطورة اختزال التحول الديمقراطي في مجرد العملية السياسية فحسب، إذ يبدو أن اكتمال هذا المسار مشروط ببناء خطاب للأنسنة؛ يتحرر فيه الله والقرآن من التصورات التي تجعلهما يحضران كمجرد قناعين لسلطة مستبدة. والحق أن متانة الارتباط بين الله والقرآن والإنسان تبلغ حداً من الجوهرية يكون معه تحرير التصور الخاص بالواحد منها شرطاً في تحرير التصور المتعلق بالحدين الآخرين».

ويتضمن الكتاب استهلالا وثلاثة فصول، الأول بعنوان «القرآن... من أجل السلطان!»، والثاني بعنوان «القرآن من أجل الإنسان»، يتناول فيه الباحث المنطق الحاكم لظاهرة الوحي، والوحي وحال العرب، وقرآن ما قبل المصحف، والقرآن وشروط الواقع اللغوي أثناء التنزيل، ثم عن القرآن وفعل القراءة وإنتاج الدلالة. أما الفصل الثالث فخصصه الباحث للغات في القرآن، حيث يخلص إلى أنه «إذا كانت دعوى الإسلام الواحد الذي يلزم تطبيقه في كل مكان بصرف النظر عن أي اختلاف ثقافي وجغرافي بين البيئات التي ساد فيها الإسلام، هي أحد الدعاوى الأكثر مركزية لخطاب التعالي بالسلف، فإنه يلزم التنويه بأن هذه الدعوى لا تنفصل عن التصور المستقر في هذا الخطاب للقرآن كصفة قديمة لله (بما هو كلامه)، وليس كخطاب للعباد، وهو التصور الذي يجد أصوله عند الآباء الأوائل لهذا الخطاب، وعلى رأسهم الشافعي، وابن حنبل، والأشعري. وبالطبع، فإن ذلك يعني أن تصور القرآن كخطاب للعباد، وعلى النحو الذي يجعل الإنسان داخلا في تركيبه (تنزيلاً وتأويلاً)، وهو ما سيفتح الباب أمام ضروب من التشكل المعرفي والسياسي والمجتمعي التي هي الشرط اللازم لفاعلية حقيقية تؤسس لإخراج العرب – وربما المسلمين جميعاً – من المأزق الذي ينحبسون فيه على مدى قرون».

صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر



يُقَدِّم الباحث المغربي عبد النبي الحري في كتابه «صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر» صورة عن الدراسات الرشدية المغربية، والتي لم ترسم، برأي الباحث، صورة موحدة منسجمة لفيلسوف قرطبة ومراكش، ولكنها رسمت له صوراً مختلفة ومتنوعة، بل متناقضة ومتضاربة، تم الوقوف على ثلاث صور متباينة بدأت معالمها تتشكل منذ البدايات الأولى للدراسات المغربية حول ابن رشد، بمناسبة تنظيم ندوة «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي» سنة ١٩٧٨، واستمر ذلك التضارب في الموقف من أبي الوليد وفلسفته حتى الوقت الحالي.

لا يدعي الباحث في هذا الكتاب، الصادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» عن «المركز الثقافي العربي» في الدار البيضاء وبيروت، والواقع في ٣٦٥ صفحة من الحجم المتوسط، تقديم بديل عن الدراسات السابقة، ولكنه يسعى، كما يقول الحري، إلى أن يكون مساهمة تحركها رغبة علمية متخصصة في الدراسات الرشدية المغربية.

يتضمن الكتاب، وهو في الأصل أطروحة نال بها الباحث الدكتوراه في الفلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط، مقدمة عامة وأربعة أبواب، الأول بعنوان «نشأة الرشدية المغربية وتطورها»، والثاني بعنوان «صورة ابن رشد عند محمد عابد الجابري»، والثالث حول «صورة ابن رشد عند طه عبد الرحمان»، ثم الباب الرابع حول «الصورة الدلالية – الإشكالية لابن رشد عند محمد المصباحي».

ويخلص الحري في كتابه إلى أن هناك فرقا بين الدراسات الرشدية المغربية والدراسات الرشدية المشرقية، ففي الوقت الذي عرفت فيه الدراسات الرشدية المشرقية نقاشا بين تيارات مختلفة، كل واحدة منها تدعي أنها هي الممثلة للروح الرشدية الحقيقية، نجد الدراسات الرشدية المغربية قد عرفت نقاشا محتدما بين التيارات الرشدية والتيارات اللارشدية، وقد بلغت نزعة تمجيد ابن رشد أوجها عند المفكر الراحل محمد عابد الجابري الذي دافع في جميع أبحاثه عن أطروحة مركزية، وهي أن الرشدية شكلت قطيعة إبستمولوجية مع الفلسفة الإسلامية المشرقية... على المستويات كافة، المنهجية والمفاهيمية والإشكالية، مما يجعلها، أي الرشدية، مفتاحاً لتحررنا وتقدمنا، الفكري والعلمي والسياسي، وهو ما جوبه بانتقادات مختلفة، تباينت درجة حدتها من مفكر إلى آخر.

ويشير الحري إلى أن النقد الجذري لأطروحة الجابري سيصل حدوده القصوى عند طه عبد الرحمن الذي وضع تصورات ابن رشد والجابري في خانة واحدة، سلط عليها كل ما استطاع إليه سبيلاً من معاول الهدم ووسائل التقويض، بلغت درجة الخروج عن قواعد الصناعة الفلسفية واللجوء إلى منطق الاتهام والتكفير العقدي. لم يكن طه عبد الرحمن وحيداً في نقده لابن رشد، بل نجد هذه النزعة حاضرة عند عدد من الباحثين المغاربة، ومن بينهم عبد المجيد الصغير، وجمال الدين العلوي، ومحمد المصباحي، وعلي أومليل.

العنف الجنسي المتصل بالنزاعات في العالم العربي

يُقدم تقرير مفوضية الأمم المتحدة المختصة بالعنف الجنسي المتصل بالنزاعات، والذي يغطي الفترة من يناير (كانون الثاني) إلى ديسمبر (كانون الأول) ٢٠١٤، معلومات خطيرة وحقائق مروعة عن «العنف الجنسي المتصل بالنزاعات»، والمقصود به الاغتصاب والاسترقاق الجنسي، والبغاء القسري، والحمل القسري، والتعقيم القسري، والأشكال الأخرى التي لا تقل خطورة عن العنف الجنسي الذي يُرتكب في حق النساء أو الرجال أو البنات أو الأولاد، وتكون له صلة (زمنية أو جغرافية أو سببية) مباشرة أو غير مباشرة بالنزاع، وهو العنف الذي تمارسه الجماعات المتطرفة في مختلف مناطق العالم كأسلوب من أساليب الإرهاب.

ويركز هذا التقرير، والذي قدمه أخيراً الأمين العام للأمم المتحدة، بان كي مون، على ١٩ حالة قطرية توجد عنها معلومات موثوقة. ويشمل التقرير ١٣ نزاعا، وخمسة بلدان خارجة من النزاع، وحالة إضافية واحدة من الحالات التي تدعو إلى القلق. ويسلط التقرير الضوء على الإجراءات المتخذة والتحديات التي تواجهها الدول، وهي تحاول أن تحمي المدنيين من هذا النوع من العنف. ويورد التقرير أيضا، معلومات مستكملة عن الجهود التي تبذلها منظمة الأمم المتحدة، بما في ذلك عمل الشبكة المشتركة بين الوكالات، مبادرة الأمم المتحدة لمناهضة العنف الجنسي في حالات النزاع، وعن المساعدة التقنية المقدمة من فريق الخبراء المعني بسيادة القانون والعنف



الجنسي في حالات النزاع، ويتضمن توصيات لتعزيز الجهود الجماعية الرامية إلى مكافحة هذه الجريمة.

عشر حقائق عن العنف الجنسي في العالم العربي

ويكشف هذا التقرير في شقه العربي عن عشر حقائق تتعلق بالعنف الجنسي في العالم العربي:

١- الصومال هو مرتع للعنف الجنسي، ففي مقديشو وحدها تم تسجيل ٢٨٩١ حالة عنف جنسي من قبل مقاتلين في ستة أشهر، بينها ٧٠٠ حالة اغتصاب، إضافة إلى انتشار الزواج الإجباري، وهجر مقاتلي حركة الشباب لزوجاتهم، إذا ما تقدمن في السن أو اضطروا للانتقال.

٢- الاغتصاب كثيرا ما يكون عرضا جانبيا للتطهير العرقي، حيث يعيش ١٥٠٠ شخص في العراق وسوريا في ظل العبودية الجنسية على يد داعش، التنظيم الذي لا يتوانى عن بيع النساء الشابات بشكل علني أو تقدمهن كهبة للمقاتلين، وقد نشر هذا التنظيم لائحة بأسعار الفتيات الأيزيديات والمسيحيات، وتراوحت أعمار الضحايا بين ثماني سنوات و٣٥ سنة.

٣- القوات النظامية مسؤولة عن أغلب حوادث العنف الجنسي في سوريا، بما في ذلك الجيش السوري وجهاز الاستخبارات وقوات الدفاع الوطني، إلا أن هناك ستة تنظيمات على الأقل تمارس العنف الجنسي المنظم هي: داعش، وجبهة النصرة، ولواء الإسلام، وكتائب أكناف بيت المقدس، وأنصار بيت المقدس، وحركة أحرار الشام الإسلامية. وينتشر كذلك التحرش الجنسي وتجارة الجنس والامتهان في مخيمات اللاجئين السوريين وفي مراكز التوقيف.

٤- يخشى الضحايا من التبليغ عن الانتهاكات في أغلب الحالات، خصوصا في بلدان تعاني الفوضى، مثل ليبيا وسوريا والعراق والسودان واليمن والصومال. العقوبات مخففة والإجراءات القضائية بائسة، ففي الصومال مثلا، يجب على الضحية أن تدفع ثمن وجبات الطعام التي يتناولها مغتصبها في السجن.

٥- يعاني المحتجزون في سجون العراق من التعذيب الجنسي، رجالا ونساء، رغم أن العراق هو الدولة العربية الأولى التي اعتمدت خطة وطنية للتصدي للعنف الجنسي.

٦- تجبر التنظيمات المتشددة عائلات محلية على تزويج بناتها بالمقاتلين، لتثبيت جذورها في المجتمعات المحلية بعلاقات النسب. وفي حالات أخرى، تلجأ تلك التنظيمات لأبشع الأساليب لتفكيك العلاقات الاجتماعية والتطهير العرقي، مثل الإجهاض القسري.

٧- دعت الأمم المتحدة للتحقيق في حادث اغتصاب جماعي لـ٢٠٠ امرأة على مدار ٣٦ ساعة

في دارفور، تراوحت أعمار الضحايا بين أربع سنوات و٧٠ سنة.

٨- في اليمن، الفتيات الأشد فقراً هن الأكثر تعرضا للزواج الإجباري من المقاتلين، وسجلت حالات لمقاتلين هربوا وتركوا زوجاتهم حوامل.

٩- في ليبيا، ينتشر العنف الجنسي في ظل التدهور الحاد للأمن العام، وتلفت الأمم المتحدة إلى أن العنف الجنسي كثيرا ما يأتي في سياق محاولات الهجرة إلى أوروبا.

١٠- العنف الجنسي ليس ظاهرة عرضية؛ بل استراتيجية أساسية للجماعات المتشددة مرتبطة بفكر هذه الجماعات وتمويلها وأهدافها، وتقول الأمم المتحدة إن العنف الجنسي أداة تستخدمها تلك الجماعات لتجنيد مقاتلين وترويع السكان، وتغيير التركيبة السكانية، وجني المال وتغيير العقيدة الدينية عبر الزواج.

وخلص هذا التقرير، إلى أنه في سياق الأزمات المتعاقبة الناجمة عن التطرف المصحوب بالعنف، يبدو أن الجماعات المتطرفة لديها نزوع مروع نحو استخدام العنف الجنسي كأسلوب من أساليب الإرهاب، فقد ارتكبت الجماعات المتطرفة أشكالا فظيعة من العنف الجنسي المتصل بالنزاعات في الجمهورية العربية السورية والصومال والعراق ومالي ونيجيريا، بما في ذلك الاغتصاب، والاسترقاق الجنسي، والزواج القسري، والحمل القسري، والإجهاض القسري، باعتبارها شكلا من أشكال الاضطهاد الديني والعرقي، كما أن بيئات النزاع المساعدة على التطرف، مثلما هو الحال في ليبيا واليمن، تتطلب المتابعة عن كثب.

الأطراف المشتبهة بممارسة العنف الجنسي

وضع التقرير قائمة بأسماء الأطراف التي توجد أسباب وجيهة للاشتباه في ارتكابها أنماطاً من الاغتصاب وغيره من أشكال العنف الجنسي أو في مسؤوليتها عن ذلك في حالات النزاعات المدرجة في جدول أعمال مجلس الأمن، ومن بينها: بوكو حرام، جيش الرب للمقاومة، قوات ائتلاف سيليكا سابقا، جماعة الثورة والعدالة، تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، الحركة الوطنية لتحرير أزواد، جماعة أنصار الدين، حركة التوحيد والجهاد في غرب إفريقيا، تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، حركة الشباب، جبهة النصرة، لواء الإسلام، كتائب أكناف بيت المقدس، أنصار بيت المقدس، حركة أحرار الشام الإسلامية، والقوات الحكومية، بما فيها الجيش العربي السوري، وجهاز الاستخبارات، والقوات الموالية للحكومة، بما فيها مليشيات قوات الدفاع الوطني.

٢٣٠ مليون طفل في العالم يعايشون أعمال العنف

ومن جهة أخرى، يتوقع تقرير أخير لمنظمة الأمم المتحدة للطفولة (يونيسف) أن واحدا من بين كل عشرة أطفال على مستوى العالم ينشأ حاليا في مناطق النزاع.

وأوضحت المنظمة في هذا التقرير الذي يحمل اسم «أطفال بين الجبهات»، أن نحو ٢٣٠ مليون طفل يعايشون حاليا القلق والكراهية والعنف خلال السنوات الأولى من عمرهم. وأن هناك أطفالا مهددون حاليا بأبشع سبل إساءة المعاملة في سوريا والعراق وجنوب السودان وجهورية إفريقيا الوسطى.

وذكرت المنظمة أن الفتيات والشبان يتعرضون بشكل مباشر للعنف من خلال اختطافهم واستعبادهم، مشيرة إلى أن الجماعات المتطرفة، كتنظيم الدولة الإسلامية، وجماعة «بوكو حرام»، يتجاهلون مبادئ القانون الدولي الإنساني بشكل واع من أجل جذب أكبر قدر من الاهتمام لهم.

وفى الوقت ذاته، كشفت المنظمة في تقريرها، أن هذه الجماعات تمارس سحرا خاصا على الشباب، قائلة إن «بعض الأيديولوجيات كأيدولوجيات تنظيم الدولة الإسلامية تتعهد بالمغامرة والقرب الاجتماعي والشعور بالقدرة على تجاوز الحدود التي يتم فرضها على الشباب في حياتهم اليومية». ودعت المنظمة المتبرعين بعدم الاقتصار على التفكير في الغذاء والملابس والمأوى، وأشارت إلى أنه يفضل التفكير أيضا في التعليم المدرسي للأطفال ضحايا الحرب.


صدر حديثا
معاذ بني عامر
الجسد والوجود
العتبة المقدسة
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
المركز الثقافي العربي

ترقبوا

في العدد القادم



«الإنسان العربي ورُهاب الحرية»